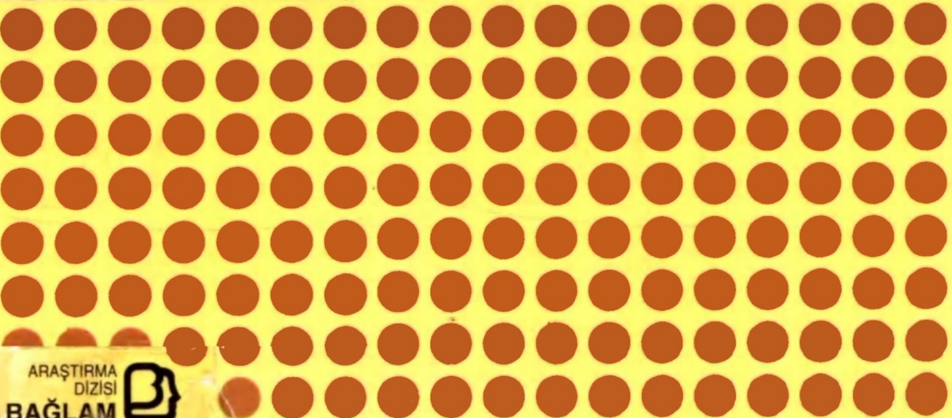
"TOPLUMSAL"IN YENİDEN YAPILANMASI

Habermas Üzerine Bir Araştırma

BESİM F. DELLALOĞLU



ARAŞTIRMA
DİZİSİ
BAĞLAM



"TOPLUMSAL"IN YENİDEN YAPILANMASI

Habermas Üzerine Bir Araştırma

BESİM F. DELLALOĞLU

Ömer Naci SOYKAN'ın Önsözüyle



BAĞLAM

Bağlam Yayınları 125
İnceleme-Araştırma 73
ISBN 975-6947-13-6

"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması
Besim F. Dellaloğlu

Birinci Basım: Kasım 1998
Kapak Resmi: Kurt Schwitters, *Yeşil Leke*, 1920
Kapak ve Grafik Tasarım: Canan Suner
Baskı: Selmat Matbaası

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 Tel-fax: (0212) 243 17 27

Anneme ve kardeşime...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Doğa bilimleri ile ayrı kültür çevreleri ve geleneklerince "toplumsal (sosyal) bilimler", "kültür-" veya "insan bilimleri" diye çeşitli adlandırılan, ama bir ve aynı alanı gösteren bilimlerin ayrımından söz etmek, genellikle benimsenen bir görüştür; ikisi arasında kalan, bazen birine, bazen diğerine sokulan bazı bilim dalları da olmasına karşın. Yine kural dışı örneklere rastlanmakla birlikte, bu iki bilim sınıfının nesne bakımından da bir ayrımı yapılır. Biz burada tüketici bir tanım savında bulunmaksızın, doğal nesneleri veya onların yeni tarzda yapılandırılmasıyla meydana getirilen yapay nesneleri doğa bilimlerinin, bunların dışında kalanları da kültür bilimlerinin nesneleri olarak görüyoruz. Buna göre, doğa bilimlerinin kendileri de ikincilerin nesneleri olur.

Kültürel nesneler, insanın başlıca bilgi edimleri olan düşünme, uslamlama, istenç, hayal gücü ile etik-estetik duygu ve eğilimleri, tüm tinsel-fiziksel yetileri yoluyla, kimi zaman rastlantının da etkisiyle ilgi ve çıkar temelinde ortaya çıkarken, bu öğelerin kendileri de az ya da çok onların oluşumlarına katılır. Bu tarz nesneler üstüne olan bilgi de ister istemez bu ögeleri, yeniden içinde bulundurur. Oysa doğabilim için, söz konusu öğeler, nesne ister doğal, ister yapay olsun, *nesnenin kendisinde bulunmaz,* ancak belli ölçüde ve birincisine göre çok daha sınırlı olarak, yalnızca nesnenin bilgisinde yer alır. Bu durum doğa ve kültür bilimleri arasındaki başlıca bir ayrımı gösterir.

Buna göre, demek ki insanların oluşturduğu toplumun bilimi, kendi nesnesi olan toplumun yapısına da doğrudan doğruya katılır, onun biçimlenmesinde rol alır. Ve kuşkusuz süreç ters yönde de işler; yani toplumun yapısı da onun hakkındaki bilgiyi belirler. O halde doğa bilimlerinin bilgisinde, yani deney bilgisinde aranan, yeterince yinelenmiş deney yoluyla ortaya çıkan sonucun deneyin nesnesine uygunluğu anlamında bir doğrulama ("Verifikasyon") ölçütünü, en azından bu bilimlerde olduğu gibi, kültür bilimlerinde, bunların nesnesinin ayrı yapıda olması nedeniyle kullanma olanağı yoktur. Kaldı ki bu tarz nesneler, çoğu zaman, hukuksal, insansal, ethik ne-

denlerle de deney konusu olamaz. Burada başka bir ölçüt ve tarz söz konusudur. Bu da "meşrulaştırma" ("legitimasyon") ya da "haklı çıkarma" ("justifikasyon") adını alır. Doğrulama yoluyla doğru, deney sonucu belirlenirken, meşrulaştırma veya haklı çıkarmada meşru ya da haklı, saymaca olarak ortaya çıkar. Bir olay, bir durum haklı sayıldığı görüldüğü için haklıdır. Daha açık bir deyimle, insansal-toplumsal sorunlarda meşruluk ya da haklılığı, sorunun kendilerini ilgilendirdiği insanlar, insanların özgür istençleri belirler. Ancak biz, örneğin Dilthey gibi bir yöntem saplantısına kapılmak istemediğimiz, hangi türden olursa olsun bilgilenme sürecinde işe yarar her yöntemin belli sınırlar içinde kullanılabileceğine inandığımız için, meşrulaştırma çerçevesinde, sakıncalarını göz önüne koyarak deney yöntemine de yer verilebileceğini benimsiyoruz. Örneğin, bulgu ve verileri sayıp dökme, bunlar arasında belli bağıntılar kurma gibi genel bir yöntemin, anket, örneklem gibi tekniklerin, meşrulaştırma hizmetinde kullanılabileceği kanısındayız.

Meşrulaştırma veya haklı çıkarma tarzının başlıca sakıncası şudur: Burada, *ölçülü* davranılmazsa, ilkeler, erekler, değerler, ilgi ve çıkarlar, toplumsal bilginin, dolayısıyla toplumun oluşumunda çok önem kazanacağından, toplumsal yapılanma, bilginin, bilgiyi denetim altında bulunduran iktidar odaklarının egemenliğine verilir. Böylece toplum, bilgi yoluyla biçimlendirilir ve güdülür. Başka bir deyimle, nasıl bir toplum istiyoruz sorusu, bu odaklarca önceden yanıtlanarak elde edilecek model topluma dayatılır. Bu dayatma, demokratik toplumlarda, eğitim kurumları, medya kanalları, benzeri ve başkaca yollarla bireylerin istençleri, denetim altına alınarak yapılır. Ama bu sakınca, açık ve saydam yönetim, çoğul katılım sayesinde ortadan kaldırılabilir. Kaldı ki bu tarz modellere hiç sahip olmayan, yani geleceği hakkında hiçbir öngörüsü olmayan bir toplumun geleceği, kendisi için beklenen olmaz, tersine şaşırtan olur ve o, tümüyle rastlantının, dış etkenlerin etkisinde oradan oraya savrulur, bazen de yok olur gider. Burada sorun, toplumsal oluşumda modellerin var olmasında değil, onların nasıl oluşturulacağı ve nasıl uygulanacağındadır. Elbette yalnızca belli amaçlar için bitki ya da hayvan yetiştiriliş gibi insan yetiştirilmez. İnsan, eğitimi için modeller oluşturulmasında, bunların uygulanmasında kullanılan yöntem ve tekniklerde, esnekliğe sahip olunmak ve her şeyden önce, bireylerin *özgür* istençlerini daima göz önünde bulundurmak gerekliliği esastır.

Öte yandan, söz konusu sakınca, toplumsal bilgide meşrulaştırmayı temel alan tarza özgü değildir. Comte'gil pozitivist anlayışın, toplumbilimi bir doğal bilim olarak görmesiyle de aynı sakınca, hatta daha büyük oranda ortaya çıkar. Comte, insan tekini yok saymakla, somut varlık olarak yalnızca toplumu görmekle, burada toplum, doğalbilimsel yöntemin yalnızca malzemesi olarak alınır ve tehlike daha da büyür; hele de bu anlayış, kendi bilgisinin tıpkı doğabilim bilgisi gibi sağın (exakt) olduğunu savlarken. Oysa meşrulaştırma tarzının böyle bir sağınlık savı yoktur. İnsan bilimlerinin sağın olmaması, onlar için bir eksiklik değildir. Toplum ve tarih bilimleri, başlıca olarak, niceliklerle iş görmez. Sağınlık, yalnızca nicelikleri inceleyen, nesnenin niteliksel özelliklerini de niceliksel olarak dile getiren doğalbilimin sorunudur.

17. yüzyılda, modern felsefenin kurucusu Descartes, bilgi kuramını, yine kendisinin de katkıda bulunduğu, ama asıl Galilei'in ortaya koyduğu matematiksel fizik temelinde ve örneğinde geliştirmişti. Aynı şey, 18. yüzyılda Kant için Newton fiziğiydi. Ancak, geçen yüzyıldan bu yana, fizik biliminin gösterdiği büyük gelişmelerle bu bilimin birçok alt uzmanlık dallarına ayrılması karşısında filozofların bu alanlara ilgisi, doğallıkla, ya kısmen ve sınırlı bir çerçevede veya genel yöntemsel, kavramsal bakımlardan ya da etik-estetik değerler yönünden olmuştur. Buna karşın, kültür sorunları ve bilimleri, son iki yüzyılda, filozofların ilgisini her zamankinden daha çok çekmiştir. Bu bakımdan gönümüz felsefesi, zengin bir görünüm sunmaktadır.

Kant sonrasında, 19. yüzyılda ortaya çıkan Alman İdealizmine duyulan bir tepki marksizm ile geldi. Daha çok Fransa ve İngiltere'de yaygınlaşan pozitivizme, tarih felsefesinin "anavatanı" olan Almanya'da en keskin bir eleştiriyi getiren Dilthey'ın geliştirdiği yorumbilgisi (hermeneutik), daha sonra Heidegger ve Gadamer'le günümüze dek uzanır. Max Weber ise yorumbilgisi ile pozitivizmi uzlaştırmayı denedi. 20. yüzyılın ilk yarısında, marksizme yeni bir yorum getiren Frankfurt Okulu'nda yetişen, bir *önsöz* çerçevesinde burada yalnızça ad olarak belirtmekle yetinmek durumunda olduğumuz, Kant'la başlayan bu felsefi mirasa, psikanaliz, dil felsefesi gibi başka etkileri de katarak eleştirel tarzda sahip çıkan Jürgen Habermas, bireşimci, sistemci bir görüş geliştiren, günümüzün önemli bir filozofudur.

Topluma ilişkin bilginin, toplumsal yapının biçimlenmesine hizmet ettiği inancını paylaşan Habermas'ın, toplumsal proje olarak sunduğu düşünceleri, eldeki kitapta olabildiğince enine boyuna ve ayrıntılarıyla incelendi. Besim F. Dellaloğlu'nun bizim danışmanlığımızda başarıyla hazırladığı ve savunduğu doktora tezinden oluşan kitap, bilimsel nitelikleri taşıması yanında genel okurun karşısına çıkacak bir görünüme de sahiptir. Bu çalışma, Dellaloğlu'nun daha önce yine danışmanlığımızda gerçekleştirdiği ve yayımladığı (1995), "Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum" başlıklı master tezinin hem izleksel hem felsefi yaklaşımını belli bir çizgide sürdürmüş olması bakımından, yazarın tutarlı düşünsel gelişimini de göz önüne koymaktadır.

Bostancı, Şubat 1998 — Ömer Naci Soykan

GİRİŞ

Habermas gibi bir düşünür üzerine çalışmak hem büyük bir güçlük, hem de müthiş bir "pratiklik" içeriyor. Düşünsel çerçevesi bu kadar geniş bir düşünür felsefe ve toplumsal bilimler tarihinde çok sık görülmüş değildir. Bu nedenle Habermas ile uğraşmak, onun ilgi alanına giren tüm düşünürlerle de uğraşmak anlamına geliyor. Ancak eğer felsefe ve toplumsal bilimler çerçevesinde geniş açılı bir bakış isteniyorsa, bu konuda Habermas'ın büyük bir zenginlik sunduğu görülecektir.

Habermas düşünsel üretimine, Kant'tan Fichte'ye, Schelling ve Hegel yoluyla Marx'a kadar uzanan Alman düşüncesini yeniden keşfetmek, kurmak ve düşünmek girişimiyle başlamıştır. Marksizmde ve Marx'ın kendisindeki bazı ortodoksluklara karşı her zaman eleştirel olmakla birlikte, Habermas kendisini Hegelci-Marksist gelenek içerisinde çalışan biri olarak görür. Kant'tan Marx'a uzanan Alman düşünce geleneğine ek olarak, Habermas ayrıca Comte, Weber, Durkheim ve Parsons'ı içeren toplumbilimsel geleneği de arkasına almayı amaçlar. Buna paralel olarak da bir yandan, Dilthey'la birlikte kendisine bir kimlik edinen ve Gadamer ile zirvesine ulaşan yorumbilgisel gelenekle yoğun bir ilişki kurar. Ancak Habermas'ın düşüncesi aynı zamanda deneyimlediği gelenekten bir kopuşu da ifade eder ve bu kopuşun özgürleştirici-entellektüel bir sonucu da vardır. Bu yönelim, Anglo-Amerikan dilbilimi ve analitik felsefe, çağdaş dilbilim, psikanaliz ve bilişsel-ahlaki gelişme kuramları gibi toplumsal disiplinlerdeki yeni yaklaşım çeşitlerini de içeren diğer düşünsel yönelim ve bilimsel gelişmelerle taze ve açık bir karşılaşmayı da mümkün kılar. Habermas üzerindeki derin ve öncel bir etki de Peirce, Dewey ve Mead tarafından temsil edildiği şekliyle Amerikan pragmatizmidir. Habermas aynı yaklaşımı ciddi bir şekilde ele alan bir kaç Alman düşünüründen biridir. Habermas'ın pragmatizmi kavrayışının çağdaş profesyonel bir çok Amerikan filozofundan

daha kapsayıcı olması belki de ironiktir.[1]

Habermas bu kadar çeşitli ve birbirleriyle pek de bağlantılı gözükmeyen gelenekler arasında nasıl olup da bir "bütünlük" kurabilmektedir? Habermas'ın kendi başına oldukça keskin gözüken, birbirlerinden oldukça farklı yaklaşımları düzenli bir bütün içinde, tamamen farklı bir uslupla biraraya getirebilme konusunda gerçekten özel bir yeteneği var. Habermas birçok çağdaş düşünürle hesaplaşmasına rağmen asla bir polemikçi değildir. Tam tersine tüm bu hesaplaşma süreçlerinde sürekli öğrenerek, kazanımlarından yeni bütünler oluşturmaya çalışan dizgeci bir düşünürdür. Habermas'ın sorunu sürekli dizge oluşturma perspektifidir. Bu anlamda belki de Habermas son "19. yüzyıl filozofu"dur. Bu genel dürtü doğrultusunda, hesaplaşmaya girdiği tüm düşünürleri eleştirel bir biçimde içselleştirirken, kendini onların düşünsel buyuruculuğuna kapalı tutar. Onlardan aldığı etkileri, dizgesini gelişkinleştirmek için kullanır. Onların eksiklik ve çelişkilerini bu yolla kendi kazanımında nötralize eder. Oysa onun hocası Adorno farklı bir tutum sergilemiştir. Umarsız yolculuğunda her durağın hakkını sonuna kadar vermiştir. Adorno'nun bu anlamda en büyük hocası Walter Benjamin'dir. Sadece alıntılardan oluşan bir yapıtın peşinde ömrünü tüketmiş Benjamin.[2]

Habermas'ın düşüncesi, özellikle eldeki çalışma açısından, iki önemli yapıtıyla temsil edilen iki ayrı evreye ayrılabilir. Birincisi, 1968'de yayımlanan *Bilgi ve İlgi-Çıkar*[3]'la ifade edilen evredir. Bu yapıt bir yandan toplumsal bilimler ve felsefe dünyasında önemli etkiler bırakırken diğer yandan da önemli eleştirilere hedef olmuştur. Habermas'ın bu yapıttaki hedefi ilgi-çıkar yönelimli bilginin oluşumu temelinde yeni bir eleştirel kuram geliştirmektir. Ancak bu ilgi-çıkar'lardan üçüncüsü olan özgürleşimci ilgi-çıkar yeterince açık bir şekilde temellendirilmemiş ve sadece ilk iki ilgi-çıkarın çakışma anında varolabilir gözükmektedir. Habermas'ın daha sonraki çalışmalarında hep koruduğu bir motif öz-

---

[1] Bkz.,Richard Bernstein'den aktaran Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, çev: Y.Aktay, Vadi, Ankara, 1992, s.11-12

[2] Ayrıntı için Bkz. Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Bağlam, İstanbul, 1995.

[3] Eldeki çalışmada temel alman yapıtın İngilizce çevirisi olan *Knowledge and Human Interest*'dir. Ancak yapıtın Türkçe karşılığı olarak Almanca orjinalinin (*Erkenntnis und İnteresse*) başlığı tercih edilmiştir.

gürleşimci boyutu yitirmeyen bir toplumsal çözümleme ortaya koymaktır. Ancak bir süre sonra yapıtının ekseninde bir değişim ortaya çıkmıştır. *Bilgi ve İlgi-Çıkar* bilgikuramsal bir yapıttır. Bu yapıtta bilgikuramı yalnızca toplumsal kuram olarak mümkündür. Aslında bu bile Habermas'ın bir İlk Felsefe anlamında bir bilgikuramını, yani bilgiye aşkın bir temel arama endişesini terkettiğinin bir işaretidir. Bu noktadan sonra Habermas yoğun olarak dilbilim ve iletişim kuramıyla ilgilenmiştir.

İletişimsel Eylem Kuramı[4], Habermas'ın düşüncesinin ikinci evresini temsil eder. *Bilgi ve İlgi-Çıkar*'la karşılaştırıldığında bu büyük yapıt hem bir süreklilik hem de bir kopuş içermektedir. Habermas'ın özgürleşimci bir eleştirel kuram geliştirme sorunsalı hiç değişmemiştir. Ancak geleneksel bilgikuramı ya da kısaca özne felsefesiyle temellenen *Bilgi ve İlgi-Çıkar* yerine, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Habermas dilbilim ve iletişim kuramı üzerine kurulu bir eleştirel kurama yönelmektedir. Hakikati öznelerarası bir zeminde iletişim üzerinde yeniden yapılandırmaya çalışarak Habermas, bir anlamda, *Bilgi ve İlgi-Çıkar*'ın temel hedeflerini yeni bir bağlamda gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Sonuç olarak görülecektir ki, bilgikuramı yine bir toplumsal proje olarak mümkündür.

Bu çalışmanın temel hedefi ve peşinde olduğu tez de budur: Bilgikuramı ancak bir toplumsal kuram ve proje olarak mümkündür. Elbette bu Habermas'ın düşünce evreni çerçevesinde ve onun kuramsal tercihleri ışığında gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Böylece Habermas'ın düşüncesi de olabildiğince geniş bir çerçevede tanıtılacaktır.

Bilgikuramın ancak toplumsal kuram olarak gerçekleşebileceği savı, aynı zamanda beni bu çalışmaya sevk eden temel nedendir. Bu sav, çalışmanın ana bölümlerinde temel izlek olarak varlığını hep korumuştur.

İlk bölümde Habermas'ın pozitivist bilim anlayışı ile hesaplaşması ele alınmaktadır. Habermas 1960'lardan itibaren pozitivizmin en ciddi eleştiricilerinden biri olagelmiştir. Bu bölümde özellikle Habermas'ın Auguste Comte ve Karl Popper hakkındaki görüşleri belirleyici olacaktır. Comte özellikle toplumbilimin

---

[4] *The Theory of Communicative Action I-II*, Beacon Press, Boston, 1987 ve 1984.

pozitivist bir bilim olarak kurulmasındaki rolü açısından önemlidir. Popper ise her zaman Habermas'ın en fazla önem verdiği düşünürlerden biri olmuştur. Habermas bir yandan bu iki düşünürü eleştirirken, bir yandan da onlardan özellikle yorumbilgisine karşı düşünsel donanım elde etmeye çalışmaktadır.

İkinci bölümün konusu Habermas'ın yorumbilgisi ile olan etkileşimidir. Dilthey'ın doğal bilimlere karşı özerk bir kimliği olan bir toplumsal bilim geliştirebilmek için derinleştirdiği yorumbilgisi, Gadamer tarafından "evrensel" bir konuma yükseltilmiştir. Habermas, yukarıda da belirtildiği gibi bir yandan yorumbilgisine karşı pozitivizmden donanım sağlamaya çalışırken, bir yandan da pozitivizmle olan mücadelesinde yorumbilgisinden yoğun bir biçimde yararlanmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Habermas'ın pozitivizm ve yorumbilgisinin eleştirel bir edinimi yoluyla bu iki gelenek arasındaki ayrımı aşma denemesi üzerinde durulmaktadır. Habermas bunu, bilgi oluşturucu ilgi-çıkar'lar temelinde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Model olarak aldığı da psikanalitik sürecin ideoloji eleştirisi potansiyelidir. Ancak bu projenin başarısızlığı da bu bölümün sonunda açıkça görülecektir. Zaten Habermas'ı iletişim kuramına yönelten başlıca neden de kendisinin de ayrımladığı bu başarısızlık olacaktır.

Dördüncü bölümde Habermas'ın temel referanslarından biri olan Max Weber ile etkileşimi, özellikle pozitivizm ve yorumbilgisi ya da başka bir deyişle *açıklama* ve *anlama* karşıtlığı ya da birliği çerçevesinde ele alınmaktadır. Habermas üzerindeki Weber etkisi oldukça açıktır. Bu bölümde, bu gerçek belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Beşinci bölümün ana teması Habermas'ın Marx ve Marksizmle hesaplaşmasıdır. Bu sürekli hesaplaşma, Habermas'ın sürdürücüsü olduğu Lukacs ve Korsch ile başlayan ve Frankfurt Okulu ile devam eden gelenekle bağlanti içinde sürecektir. Habermas'ın, Marx'm kuramının özünü, yani insan özgürleşmesi projesini, iletişimsel bir çerçevede yeniden yapılandırma çabasının gerekçeleri ortaya konacaktır. Bu noktada Habermas'ın özne felsefesinden dil felsefesine olan yolculuğunun bir başka boyutu açıklık kazanacaktır.

Ussallık sorunsalının ele alındığı altıncı bölümde öncelikle Habermas'm Aydınlanma'yla olan ilişkisi Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koydukları us eleştirisiyle karşılaştırılarak ortaya konmaktadır. Ayrıca bu bölümde Eleştirel Kuram'ın en güçlü yanlarından biri olan teknolojik ussallık eleştirisinin boyutları irdelenecektir. Bu da doğal olarak Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına yöneliminin bir başka boyutunu bize gösterecektir.

Yedinci bölüm Habermas'ın yeni projesinin temellendirildiği bölümdür. Yine Weber ve Frankfurt Okulu düşünürleriyle ilişki kurularak, Habermas'ın özne felsefesinin sınırlarının dışına doğru yaptığı yolculuğun ve iletişim kuramıyla, Amerikan pragmatizmiyle kurduğu etkileşimin nedenleri ve sonuçları ortaya konmaktadır. Öznelerarasılık çerçevesinde pragmatizmle yeni bir boyut kazanan bu projeyle Habermas'ın yeniden tanımladığı toplumsallığın temel nitelikleri belirginlik kazanmaktadır.

Çalışmanın sekizinci bölümünde ise Habermas'ın modernlik hakkında kritik kararların verildiği süreçlere geri dönerek tamamlanmamış ve süregiden bir proje olarak modernliği, post - modern söylemden kaynaklanan eleştirileri de karşılayan bir düzeyde yeniden yapılandırmasının ana ögeleri tartışılmaktadır.

Çalışma, Almanya'da yeni bir toplumsal alan olarak ortaya çıkan iki Almanya'nın birleştirilmesi sürecinde karşılaşılan sorunlara kuramsal bir çözüm önerisi olarak Habermas'ın geliştirdiği "anayasal yurtseverlik" ve "sivil itaatsizlik" kavramlarının, onun projesinin bütünüyle bağlantısı içinde ele alındığı sonuç bölümüyle sona ermektedir.

1
POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

Habermas düşünsel üretiminin başlangıcında kendisini özellikle bir pozitivizm eleştiricisi olarak ortaya koymuştur. Eleştirel Kuram'ın Habermas öncesi kuşağının temel niteliklerinden biri olan pozitivizm karşıtlığı Habermas için de geçerlidir. Ancak Habermas'm ilk kuşak Eleştirel Kuramcılardan önemli bir farkı dizgeci ve yeniden yapılandırıcı bir düşünür olmasıdır. Habermas pozitivizmi eleştirirken ondan öğrenmeyi de ihmal etmez. Bu nedenle Habermas'ın yoğun olarak ilgisini çekenler, bu anlamda, Comte ve Popper'dır.

En genel anlamda pozitivist bilim anlayışının temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

- "gerçeklik"in temelinin duyu algıları olması;

- safsata veya yanılsama olarak aşağılanan bir metafizik düşmanlığı gibi değişik biçimlerde ortaya konabilen bir sav olarak fenomenalizm;

- felsefenin, bilimin bulgularından açıkça ayırdedilebilir, fakat aynı zamanda bu bulgular üzerinde bir asalak durumundaki bir çözümleme yöntemi olarak sunulması;

- deneysel bilginin, moral hedefler arayışından veya ahlaki standartların uygulanışından mantıksal olarak bağımsız olduğu savı anlamında olgu ve değer ikiliği;

- doğal ve toplumsal bilimlerin ortak mantıksal ve hatta, belki de yöntembilimsel temele sahip oldukları düşüncesi anlamında "bilimin birliği" anlayışı.[5]

Pozitivist anlayışa göre bilimsel bilgi, nesnel gerçekliğin insan zihni tarafından kavranmasıdır. Bir diğer deyişle bilimsel bilgi, bilen (özne) ile bilinen (doğa-toplum) arasında bir ayrıma dayanmakta ve nesnenin özünün insan zihni tarafından edinimini ifade etmektedir. Bu açıdan pozitivizm, bilimsel bilginin vazge-

---

[5] Bkz. Anthony Giddens, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", çev: L.Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore & Robert Nisbet (derleyenler), Verso, Ankara, Mart 1990, s.251.

çilmez ön koşulu olarak "insan özne"nin dışında nesnel bir gerçeklik alanının varolduğunu kabul etmektedir.

Pozitivist bilimsel bilgi anlayışı, deneyci geleneği kendi içine almasına rağmen, ham bir deneycilikten ibaret değildir. Pozitivizm, salt olgusal olarak sınanabilir betimleyici bir bilgi ile yetinmemekte, bu bilgiyi belirli bir dizge içine oturtarak inceleme konusunu oluşturan "gerçeklik alanı"na ilişkin genellemelere varmayı hedeflemektedir.

Pozitivist anlayışın temel ön-kabullerine göre bilginin bilimselliğinin en temel ölçütü, bilgiyi dile getiren önermenin olgusal olarak sınanabilirliğidir. Bir diğer deyişle bilimsel bilgi, olgusal içeriği bulunan önermelerle dile getirilirken bilimsel olmayan "bilgi"yi ifade eden önermeler, olgusal içerikten yoksun oldukları için sınanmaları da mümkün değildir. Viyana Çevresi'nin temsil ettiği Yeni Pozitivizmin terimleriyle söylenecek olursa, bilimselliğin ölçütü, bir önermenin "anlamlı" olup olmamasında yatmaktadır. Önermenin "anlamlı" olup olmaması ise olgusal içeriğinin bulunup bulunmamasına, bir diğer deyişle "dış dünya"ya ilişkin bir içerik taşıyıp taşımamasına göre belirlenmektedir.[6]

Pozitivizme göre, bilim adamları gözlem ve ölçümle işe başlar; verileri dikkatlice toplar ve bunlardan istatistikler derlerler. Modelleri ve düzenlilikleri kavradıktan sonra tümevarımla verilerini tanımlayan yasalara ya da genel sonuçlara varırlar. Bu yaklaşım nesnelliği garanti eder, çünkü bilim adamı tüm öznel önyargılardan sıyrılmak için çabalar. Bu işlem toplumsal bilimlere uygulandığında "değer-içermeme" şeklinde adlandırılır. Bu da araştırmacının olası en geniş anlamda değer ve görüşlerini paranteze alması anlamına gelir.

En genel anlamında pozitivist bilim anlayışı şu şekilde işler:

i. gözlem ve deney

ii. tümevarımsal genelleme

iii. hipotez

iv. hipotezin doğrulanmaya çalışılması

v. kanıtlama veya kanıtlayamama

---

6 Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Ayrıntı, İstanbul, Kasım 1990, s.20

vi. bilgi[7]

Habermas'a göre, "bilimcilik" bilimin kendine olan inancı anlamına gelir. Bilimcilik, bilimi olası bilginin bir biçimi olarak anlamak yerine, onu bilgiyle özdeşleştirir.[8] Pozitivizmin en çok eleştirilmesi gereken yanı "bilimci" tavrıdır. Habermas'ın eleştirdiği bilim değil pozitivist bilim anlayışıdır; bilimin tek bilgi biçimi olduğunu iddia etmektir. Bilimciliğin kendisini ortaya koyuşu çelişkilidir. Bilimcilik, olguların bütünselliğini bilimlerin nesne alanı olarak açıklayarak ve bilimi olguların tekrarına indirgeyip metafizikten kopararak, bilimin ötesine giden hiçbir düşünümü doğrulayamaz ki, buna kendisi de dahildir. Yani bir anlamda bilimci tavrıyla pozitivizm kendini yine kendisiyle açıklamaya çalışmakta, ancak bunu başaramamaktadır.

Bilimciliğin yükselişi, bilgi eleştirisinin geleneksel ilgilerinin ve buna bağlı olarak da bilginin anlamının belirgin bir şekilde değer yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Bilgikuramı kendini giderek yönteme ilişkin sorunların çözümlemesiyle sınırlamış ve böylece epistemik öznenin rolünün ve kendi eylemleri üzerine düşünümünün önemi aşınmıştır. Felsefenin bilgiye karşı eleştirel bir konum alma olasılığı çözülmüştür. Bilgikuramsal açıdan bilimin işlev ve anlamını sorgulayacak adımlar atılamaz olmuştur, çünkü bilginin bilimden bağımsız bir şekilde onun sonuçlarını eleştirebileceği bir temeli kalmamıştır. Bir anlamda bilginin fetişleşmesi adına bilginin anlamı usdışı hale gelmiştir.

Bilgi ile gerçek, dil ile dünya arasındaki ilişki edilgin değil, etkindir. Bu bağlam içinde, nesne "orada", simgesel dizgenin dışında olmasına rağmen, belirsiz olduğu için, dil (simge) tarafından yoğrulmadığı sürece hiçbir anlam taşımaz. İnsan elbette doğadan kopuk olarak yaşamaz, fakat arasındaki ilişki temel kopukluğun sonradan dolaylı bir şekilde simgesel düzenlemeyle giderilmesine dayanır. Aynı tür ilişki, toplumsal düzeyde kurulan koşut karşıtlıklar için de geçerlidir. Toplumsal yaşam doğal çevre içinde gelişir; ancak, bu çevrenin anlamı ve etkisi, simgesel bir düzenlemenin sonunda belirir. Diğer yandan, yine toplumsal yaşam, do-

[7] Bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum, Ankara, Mart 1986, s.111

[8] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Heinemann, London, 1978, s.4.

ğal zorunluluklara uymayı ve karşı koymayı gerektirir. Ama yine burada da uyumun ve karşı koymanın biçimleri doğrudan zorlukların bir işlevi değil, simgesel düzenlemelerin özgül bir etkisidir. Kısaca, bilgi kadar toplum, toplum kadar doğa, kuram kadar pratik simgesel bir kuruluşun izlerini taşır. Bu açıdan bakıldığında, öznel/nesnel veya idealizm/materyalizm gibi ikilikler üzerinde dayatmak bizi pozitivizmin sınırları içine hapsetmek olur. Adı geçen ikilemleri doğuran çıkmaz, sorunun ortaya konduğu noktada başlamaktadır. Sorun simgeden bağımsız özne/nesne ilişkisine indirgenince "dilsiz" bir özne "anlamsız" bir nesne ile karşı karşıya getirilmektedir.[9]

Pozitivist yöntemi benimseyen çağdaş toplumsal kuram, toplumsal dünyanın doğal dünyadan farklı olmadığını, bu nedenle de doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan pozitivist açıklama biçiminden farklı bir açıklama yönteminin toplumsal bilimlerde gerekli olmadığını ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, ister toplumsal ister doğal olsun, bütün bilimin amacı deneyci gözlemle kanıtlanabilir nitelikte olan genellemeler veya yasalar üretmektir. Bilimselliğin temeli öne sürülen yasaların deneyle, gözlemle sınanmasına bağlıdır. Sınanamayan veya doğrulanamayan düşünce biçimleri hangi düzeyde olursa olsun, "normatif" görüşler olmaktan ileri gidemedikleri için birer "ideoloji" olarak kalmaya mahkûmdurlar.[10] Üzerinde bilgi edinilmek istenen alanın doğa ya da toplum olması, bilimsel bilgiye ulaşmak bakımından herhangi bir yöntembilim farkını gerektirmemektedir. Bu bakımdan doğa ve toplum, öznenin dışında varolan "nesnel gerçeklik" alanının iki yönünü ifade eder; aralarında bilimsel bilgiye ulaşma yolunu farklılaştırmayı gerektirecek denli önemli bir fark yoktur. Dolayısıyla, doğa bilimleri ile toplumsal bilimler arasındaki fark öze ilişkin bir fark olmayıp, sadece konuların farklı olmasından ibarettir.[11]

1.1 Erken Pozitivizm (Auguste Comte)

Habermas'ın pozitivizm eleştirisinde gündeme aldığı ilk düşünür Comte'dur. Onun Comte'a olan eleştirel yöneliminin ilk

[9] İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s.6.
[10] İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s.15.
[11] Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, s.25.

nedeni elbette Comte'un bir anlamda pozitivizmin kurucusu olmasıdır. Ancak bu yönelimin Habermas tarafından pek vurgulanmayan bir başka boyutu da, Comte'un toplumsal bilimleri ilk kez dizgeci bir şekilde yapılandırmaya çalışan bir düşünür olmasıdır. Farklı bir bakış açısından da olsa Habermas'ın yapmaya çalıştığı da aynı şeydir.

Pozitivizm, biri esas olarak toplumsal kuramda merkezleşen, diğeri ise daha özgül olarak bilgikuramı ile ilgili olan iki evreye ayrılabilecek bir gelişme göstermiştir. Bir bakıma Aydınlanma düşüncesindeki "ussal" bir toplum düzeninin kurulabilirliği inancının devamı sayılabilecek olan Comte'un pozitivizmi, bu açıdan pozitivizmin ilk evresini oluşturmaktadır. Comte'un "üç hal yasası" olarak formüle etmiş olduğu toplumsal değişim kuramı, ayrıntılarında günümüz pozitivizmi için önemini yitirmiş sayılabilir. Buna karşılık, Comte'un düşüncesi içinde bulunan bazı genel ilkelerin pozitivizmi belirleyici özelliklerini sürdürdükleri söylenebilir. Bunlar arasında ilk akla geleni, "teolojik-metafizik-bilimsel" evreler olarak sıralanan toplumsal gelişme anlayışında varolan, "bilimsel" olanın "metafizik" olana üstünlüğü görüşünde belirgin biçimde görülen "metafizik aleyhtarlığı"dır. İkinci olarak da doğal ve toplumsal bilimlerin "birliği" anlayışı gösterilebilir. Bu ikisiyle bağlantılı olan üçüncüsü ise "üç hal yasası" deyişinde varolan "yasa" kavramıyla ilgilidir.[12]

Comte'a göre, pozitif felsefenin temel özelliği bütün olayları doğal ve değişmez yasalara bağlı olarak kabul etmesidir. Temel amaç bu yasaların keşfi ve onları mümkün olan en az sayıya indirmektir. Ona göre, ilk ve son sebeplerin araştırılması, kesin olarak erişilmez ve anlamsız bir şeydir. Yapılması gereken, olayların meydana geliş koşullarını incelemek ve aralarındaki normal ilişkilerle benzerlik ve ardarda gelişlere göre birini diğerine bağlamaktır.[13]

Marcuse'nin belirttiği gibi, Comte'da pozitif felsefe belki de in adjecto (devralınmış) bir çelişki değildir. Fakat, felsefeyi bilimsel bilginin oluşum halindeki sentezinin ifadesine indirgemektedir. Comte, "hakiki felsefi tin, pozitif sözcüğünde toplan-

---

[12] Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, s.19.

[13] Auguste Comte'dan aktaran M. Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan, İstanbul, 1986, s.16.

mış olan temel özellikleri" içine alır demektedir. Spakülatif felsefenin görünenlerin ötesine nüfuz etmeyi amaçlayan yararsız çabaları reddedilmektedir. Fakat bu terim, aynı zamanda "belirlilik" ve "kesinlik"i içermektedir ki bu özellikler, benzer bir biçimde modern insanın düşünsel yaşamını, daha öncekilerden ayırmaktadır. Son olarak terim, bir "yapıcı(organik) eğilim" ve bir "göreci bakış açısı"nı akla getirmektedir. Bunlardan ilki, pozitivist tinin kurucu özelliğini ifade etmektedir. Buna karşıt olarak "metafizik tin" örgütleme gücünden yoksundur; yalnızca eleştirilebilir. Sonuncusu ise metafizik felsefenin özelliği olarak mutlakçılığın yadsınmasını kesinleştirmektedir. Olguların karşılıklı değişmelerini düzenleyen yasalar daima koşullu bir özellik taşırlar, çünkü bu yasalar "mutlak özler" olarak öne sürülmekten çok deneysel gözlem temelinde tümevarım yoluyla elde edilirler.[14]

Comte'un bilim felsefesi, "pozitif" terimiyle kapsandığı varsayılan yöntemsel kurallara indirgenebilir. "Pozitif tin", bilimsel nesnelliği garanti eden işlemlerle ilgilidir. Pozitivizmin ruhu üzerine olan söyleminde Comte, sözcüğün anlamsal bir çözümlemesini ortaya koyar. "Pozitif" sözcüğünü, düşsele karşı gerçek; kararsızlığa karşı belirlilik; belirsiz olana karşı kesinlik; yarasız, boş olana karşı yararlılık ve mutlak olana karşı göreli geçerlilik anlamında kullanır.

Pozitivizm, karar verilemez olduğu için anlamsız olan araştırma yönelimlerinden kurtulmak ister. Bunu da olası bilimsel çözümlemelerin nesne alanını "olgular" ile sınırlayarak yapar. Ancak Comte, olgular ve düşler arasındaki ayrımı, olgusal olanın varlıkbilimsel tanımı yoluyla yapmaz. Bilimin nesnesi haline gelebilen herşey olgu olarak kabul edilir. Bu nedenle, bilimin nesne alanının sınırlandırılması, bilimin nasıl olup da yalnızca kendi işlemselliğini sağlayan yöntemsel kurallarla tanımlanabileceği sorusunu yeniden gündeme getirir.[15]

Ancak Comte için, aynı zamanda, mutlak deneycilik de olanaksızdır:

"..her çağda olayları birbirine bağlamak için bir kurama gereksinim vardır. Bu gereksinim başlangıçta insan zekasının kuramla-

[14] Bkz. Anthony Giddens, *"Pozitivizm ve Eleştiricileri"*, s.253-254.

[15] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.74.

rı gözlemlerden sonra kurmak gibi açık bir olanaksızlığıyla kaynaşır. Gerçek bilgilerimiz yalnız ve yalnız gözlenebilen olaylara dayanan bilgilerimizdir. Bacon'dan beri bütün kafası işleyenlerin tekrarladığı bu temel ilke, insan zekasının olgunluk çağına uygulandığı zaman da en küçük bir şüpheye yer bırakmaz. Yeter ki, gereği gibi uygulansın. Ama bilgilerimizin kuruluşunu göz önüne getirirsek ilkel halinde insan zekasının hem böyle düşünmediği, hem de böyle düşünemeyeceği meydandadır. Çünkü bir yandan her pozitif kuramın ister istemez gözlem üzerine kurulduğunu biliyoruz, öte yandan gözlemi yapabilmesi için zekamızın bir kurama muhtaç olduğu malum. Eğer olaylara bakarken onları hemen bazı ilkelere bağlayamıyorsak, bu teker teker gözlemleri toplamak ve onlardan faydalanmak şöyle dursun, onları aklımızda dahi tutamayız. Hatta çok defa gözümüzün önünde olup biten olayların farkına bile varamayız."[16]

Teker teker ele alınan her bilim için olduğu gibi insan düşüncesi de teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçen bir ilerleme göstermektedir. Teolojik aşamada, tinsel varlıkların eylemleriyle belirlenen bir evren kavrayışı bulunmaktadır. Bu aşama "insan zihninin harekete geçmesi için zorunlu olan nokta"dır ve tüm-erkli tanrısallığı benimsemesi nedeniyle Hıristiyanlıkta en üst noktasına ulaşmaktadır. Metafizik evre, hareket halindeki bu tinselliklerin yerini soyut özlerin almasını sağlamakta, böylece düşüncenin sabit ve belirli aşaması olan bilimin ortaya çıkışının temelini hazırlamaktadır.[17]

Comte, *Cours de Philosophie Positive*'de, çeşitli bilim dalları arasındaki ilişkilerin, hem çözümleyici ve hem de tarihsel bir anlamda hiyerarşik bir ilişki olduğunu ileri sürmüş; tarihsel anlamda, insanlığın düşünsel gelişiminin üç aşamalı olduğu yolundaki ünlü yasanın terimleriyle açıklamıştır. Çözümleyici olarak Comte, bilimlerin azalan bir genellik, fakat artan bir karmaşıklık hiyerarşisi oluşturduklarını açıklamaktadır. Her özel bilim, hiyerarşide kendisinin altında olanla mantıksal olarak bağımlıdır. Ancak, aynı zamanda, diğer bilimlerin ilgilerine indirgeyemeyeceğimiz oluşum halindeki bir nesneler düzeni ile ilgilenmektedir.

---

16 Auguste Comte, "Pozitif Felsefe Dersleri", çev: Ü.Meriç, *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 19-20, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1966, s.219.

17 Bkz. Anthony Giddens, "*Pozitivizm ve Eleştiricileri*", s.254.

Dolayısıyla, örneğin biyoloji, bütün organizmaların maddenin bileşimini düzenleyen yasalara uyan fiziksel varlıklar olmaları ölçüsünde fizik ve kimya yasalarını önceden geçerli saymaktadır. Diğer yandan ise, karmaşık varlıklar olarak organizmaların davranışları bu yasalardan dolaysız olarak çıkarsanamamaktadır. Bilimler hiyerarşisinin tepesinde yeralan toplumbilim, kendi bağımsız konusuna sahip olmayı sürdürürken, diğer bir bilimsel disiplinin yasalarını da geçerli saymaktadır.[18]

Comte bilimler hiyerarşisini şu şekilde oluşturur:

i. matematik,

ii. astronomi,

iii. fizik,

iv. kimya,

v. biyoloji,

vi. toplumsal fizik (toplumbilim).

Comte, psikolojiyi kısmen toplumbilime, kısmen de biyolojiye dahil ederek onu başlı başına bir bilim olarak kabul etmez. Ona göre ruhsal yaşam bir takım olayların arka arkaya gelmesinden oluşur. Bilinç diye özerk bir öz, bir varoluş yoktur.

Comte toplumbilimi iki kısma ayırır: i- Statik, ii- Dinamik Toplumbilim. Böyle bir ikicilik, düzen ve ilerleme kavramlarına uygun düşer. Biyoloji gibi toplumbilim de "sentetik" nitelikte kavramlar kullanır. Yani, daha altta yer alan bilimlerde olduğu gibi, eleman yığınlarından çok karmaşık bütünlerin özelliklerine ilişkin kavramlar kullanır. Bu iki bilim, ayrıca, statik ve dinamik ayrımını paylaşırlar. Toplumbilimde, birincisi toplum içindeki kurumların karşılıklı işlevsel ilişkilerini, ikincisi ise toplumsal evrim sürecinin incelenmesini içerir. Ancak, dinamiğin toplumbilimdeki önemi, biyolojidekinden daha derindir. Çünkü -üç hal yasası aracılığıyla- bir bütün olarak pozitif düşüncenin düşünsel gelişimini incelemektedir. Toplumbilim, her biri bu bilime özgü özellikler taşıyan üç yöntembilimsel öğeye dayanmaktadır: Gözlem, deney ve karşılaştırma. Comte, deneysel gözlemin temel önemine olan bir bağlılığın, deneyciliğin savunusuyla aynı şey olmadığına inanmaktadır. "Hiçbir mantıksal dogma" der Comte, "pozitif felsefenin ruhuyla veya onun toplumsal olayların ince-

---

[18] Bkz. Anthony Giddens, "*Pozitivizm ve Eleştiricileri*", s.254.

lenmesine ilişkin özel niteliğiyle bundan daha derin bir uyuşmazlık içinde olamaz." Sonuç olarak, toplumbilimsel araştırmalarda asıl olan kuramdır. Diğer yandan, Comte'un tartışma bağlamı, deneyciliğin burada sınırlı bir anlama geldiğini göstermektedir. Comte'un vurguladığı nokta, nesne veya olaylar üzerindeki bütün gözlemlerin "kuram yüklü" olduğu değil, fakat "bilimsel olarak söylendiğinde, bütün yalıtılmış, deneysel gözlemin anlamsız olduğu"dur. "Bilimsel ve popüler gözlem" Comte'a göre, "aynı olgular içerir"; fakat bu olguları farklı bakış açılarından dikkate alırlar. Çünkü birincisi kuramca yönlendirilirken ikincisi böyle değildir. Kuramlar dikkatimizi kimi olgulardan alıp başka belirli olgulara yöneltirler. Toplumsal fizikte laboratuar anlamında bir deney mümkün değilse bile, bunun dolaylı deneyle ikame edilmesi mümkündür. Fakat bu, toplumbilimsel araştırmanın canalıcı temeli olan karşılaştırmalı yöntemden daha az önemlidir.

Pozitif felsefenin kökenlerinin düşünsel tanısı olarak ana konu varlığını sürdürmektedir: Düzen ve ilerlemenin karşılıklı gerekliliği. Comte için bu ikisi arasındaki bağlantı, pozitivizmin, hem filozofların "devrimci metafizik"ini ve hem de Katolik savunucularının gerici çağrışımlarını aşmayı sağlamaktadır. Bu sonuncu okul düzen istemekte, fakat ilerlemeye karşı çıkmaktaydı. Birincisi ise düzen pahasına ilerlemeyi aramaktaydı. "Gerici okul"ca arzulanan "düzen" feodal hiyerokrasiye geri dönüşten başka birşey değildi. Buna karşılık devrimcilerce hedeflenen "ilerleme" ise en azından her türlü yönetimin yıkılmasıydı.[19]

Comte'un pozitivizmi ilerleme temasını korumakta, fakat bu temanın Aydınlanma felsefesinde birarada bulunduğu radikalizmi baltalamaktadır. "İlerleme" ve "düzen" birbirleriyle uyuşturulmalarının ötesinde bir ilişki içindedirler. Biri diğerine bağımlı hale gelmektedir. Pozitif düşünce, filozofların yeni bir güne geçmişin yıkılmasıyla erişilebileceği anlamındaki bakış açısının ifadesi olan "negatif" dünya görüşlerinin yerini almaktadır.[20]

Habermas'a göre pozitivizmin bilginin yararlılığı talebi, birbirine zıt iki bilgikuramsal geleneğin birlikte kullanılmasından türer. Comte, deneycilikten bilimsel bilginin teknolojik olarak kullanılabilir olması gerektiği görüşünü devralır. Bilim ile teknoloji

[19] Bkz. Anthony Giddens, "*Pozitivizm ve Eleştiricileri*", s.255-256.
[20] Bkz. Anthony Giddens, "*Pozitivizm ve Eleştiricileri*", s.253.

arasında bir uyum vardır. Bilim, doğa ve toplum üzerinde teknik denetimi olası kılar. Comte, aynı zamanda, Bacon'un gelecekteki doğal bilimler için formüle ettiği ilkenin geçerliliğini toplumsal bilimlere doğru genişletir: Öngörmek için görmek. Bilimin ayırdedici özelliği budur. Ancak doğa ve toplum üzerindeki denetim gücünün yalnızca şu akılcı ilkeyle artabileceğinin farkındadır: Deneysel araştırmanın genişlemesi yetmez. Aynı zamanda kuramların gelişmesi ve birleşmesi de gereklidir.[21]

Eğer kesinlik, belirlilik ve yararlılık önermelerimizin bilimsel karakterinin ölçütleriyse, pozitif tinin göreli doğasına uygun olarak, bilgimiz ilke olarak bitmemiş ve görelidir. Deney tarafından doğrulanmış, yöntemsel olarak ulaşılmış ve teknik olarak kullanılabilir öngörülere dönüşebilen yasaların bilgisi, özünde olanı, mutlak olanı bilmeye benzemediği sürece göreli bilgidir.[22]

Comte, bilginin göreliliğini, bilgikuramsal anlamda, gerçekliğin nesneleşmelerinin dünyasının oluşumu sorunu olarak algılamaz. Aksine yalnızca bilim ve metafiziğin soyut karşıtlığını ileri sürer. Erken pozitivizm, eleştirel olmayan bir biçimde, dünyanın, bir yandan özgün, değişmez ve gerekli olan, diğer yandan değişen, rastlantısal görünümler alanı olarak metafizik ayrımını kabul eden konumunu korur. Pozitivizm, yalnızca şeylerin özüyle ilgilenme iddiasındaki kurama muhalefetiyle, yanılsamalar olarak maskesi düşmüş özler alanıyla ilgisizliğini ilan eder. Tersine, saf kuram tarafından önemsenmemiş görüngü alanı bugünkü bilimin nesne alanıdır. Pozitif teriminde, tekil gerçeklik, daha önce önemsiz olarak değerlendirilmiş olan görüngü olma iddiasındadır. Kaba olgular ve bunlar arasındaki ilişkilerle karşılaştırılarak, metafizik özler gerçek dışı olarak ilan edilirler. Bir anlamda pozitivist polemiklerde, metafizik geleneğin ögeleri korunur, yalnızca rolleri değişir.[23]

Pozitivizm, bir bilim olarak toplumbilimin oluşumu için genel bir temel plan sağlamaktadır. Yani toplumun yeni bilimi, teolojik ve metafizik kalıntılardan kurtularak, diğer bilimlerle aynı kapsayıcı mantıksal biçimi paylaşmak zorundadır. Ancak, toplumbilimin ilgi alanına giren olgular, sıralanımda ondan daha

---

[21] Bkz. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.77.

[22] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.78.

[23] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.79.

altta yer alan bilimlerdekinden daha karmaşık ve daha özgül olduğu için, bu yeni bilim (toplumbilim) kendisine özgü yeni yöntemsel usulleri de geliştirmek zorundadır. Toplumbilim, her biri bu bilime özgü nitelikler taşıyan üç yöntemsel unsura dayanmaktadır: Gözlem, deney ve karşılaştırma. Comte'cu gelenek açısından toplumbilim bir bilim olarak varlığını devam ettirmek, toplumsal sorunlara çözüm önerileri getirmek istiyorsa pozitivist olmak zorundadır. Toplumbilimi pozitivist kılmanın yolu, toplumsal olay ve olguları doğal olay ve olgular gibi incelemeden geçmektedir. Bilgikuramsal düzeyde toplumbilimsel bilginin kaynağı gözlem ve deneye dayalı olan pozitif/bilimsel bilgi olmalıdır. Böylece kaynağı deney ve gözlem olan toplumbilimsel bilgi ve/veya pozitivist bilgi somut olup toplumsal sorunsala somut düzlemde çözüm önerileri üretebilir. Toplumbilim pozitivist oldukça bir bilim kimliği taşıyabilir.[24]

Pozitivizm, bir düşünüm eksikliği olarak, modern zamanlarda teknik ilgi-çıkar'ın gizilliğini çoğaltmaya devam eden bir kuram ve düşünce biçimi olarak değerlendirilebilir. Buna karşın diyalektik, Habermas'a göre, teknik ilgi-çıkar'ı toplumsal emeğin öznelerarası alanına yerleştiren bir kuramsal harekettir. *Bilgi ve İlgi-Çıkar* başlıklı kitabında Habermas yoğun bir pozitivizm eleştirisi yapar. Temel amacı, bilgi sorununun daha önce yok sayılmış bir boyutunu öne çıkarmaktır. Bilen öznenin bildiği dünyanın oluşmasında oynadığı etkin rolün altını çizmektir. Ancak Habermas bu kitabında sadece pozitivizmin olumsuz bir değerlendirmesini yapmaz. Pozitivist felsefenin başlangıçta özgürleştirici bir içeriği olduğunu teslim eder. Bilim ve metafizik arasındaki kesin ayrım için bir ölçüt ortaya koyma yönelimi aslında her türlü dogmaya karşı mücadele isteğinin bir ürünüdür. Ancak bilimle bu tür bir ön-ilgilenim ve felsefenin, bilimin yöntem boyutuyla sınırlanması bilginin anlam ve önemini zayıflatmıştır. Bu eğilim teknokratik bilinci güçlendirmiştir. Habermas'a göre, bilimsel bilgi insan özgürleşmesi için gerekli, ancak tek başına yetersiz bir koşuldur.

Eğer değerler öznel ise, eğer yaşamdaki pratik yönelimler ussal doğrulamanın tamamen dışındaysa, pozitivizmin bilim ve teknolojiye olan bağlılığı ve dogmatizm ve ideolojiye olan muhalefe-

---

[24] Sezgin Kızılçelik, *Pozitivizm ve Eleştiricileri*, Saray, İzmir, 1996, s.25 .

ti de özneldir ve ussal olarak doğrulanamaz. Diğer yandan eğer Aydınlanma'ya olan ilgi ussal ise, us pratik bir ilgi-çıkar barındırır ve bilim ve teknoloji tarafından ayrıntılı olarak tanımlanamaz. Habermas'a göre pozitivizm "değer-içermeme" örtüsü altında teknolojik ussallığa bağlılığı gizler. Her türlü bilimsel olmayan kuram biçimlerinin ve kuramın pratikle olan ilişkisindeki her türlü teknolojik olamayan kavramın saldırgan bir eleştirisiyle pozitivizm, bilimsel düşüncenin ve onun teknik kullanımının egemenliğinin önündeki tüm engelleri kaldırmaya çalışır.

Elbette pozitivizm, herşeye rağmen, bilime karşı felsefi bir konumu temsil eder. Pozitivizmin ifade ettiği bilimin bilimsel öz-anlaması, bilimin kendisiyle çakışmaz. Fakat bilimin kendine olan inancını dogmalaştırarak, pozitivizmin bilimsel araştırmayı bilgikuramsal öz-düşünümden kurtarmaya çalışır. Pozitivizm sadece bilimin felsefeye karşı bağışıklığı için gerekli olma koşuluyla felsefidir.[25]

Habermas'ın eleştirisi, ne deneysel bilimlerin, ne de davranışçı-bilimsel toplumbilimin araştırma pratiklerine yönelik değildir. Onun eleştirisi bu araştırma süreçlerinin pozitivist yorumuna yöneliktir. Habermas, bilimin çözümleyici kavramının araştırma pratiklerini desteklediğini ve yöntemsel yargıların açıklanmasına yardımcı olduğunu kabul eder. Ancak, pozitivist kendini anlamanın sınırlayıcı etkileri de olduğunu vurgular. Ona göre, pozitivizm, temel düşünümün alanını deneysel-çözümleyici bilimlerin sınırları içine hapseder.[26]

Ona göre, pozitivizm öncelikle yeni bir tarih felsefesi biçiminde ortaya çıkar. Bu paradoksaldır. Meşru bilginin yalnızca deneysel bilimler dizgesi içinde mümkün olduğu pozitivist doktrinin bilimsel içeriği, kendisinin kaynağını bulduğu tarih felsefesiyle apaçık bir çelişki içindedir.[27]

Habermas'a göre, birtakım dolayımlar olmadan bilgikuramı bilim felsefesiyle yer değiştiremez. Çünkü bilimin içeriği terkedilmiş, bilimin anlamı usdışı hale gelmiş ve pozitivizm, bilimi, tarih felsefesi açısından bir anlamla ortaya koymamıştır. Bu ne-

---

[25] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest,* s.67.

[26] Jürgen Habermas, "Rationalizm Divided in Two", *Positivism and Sociology,* Anthony Giddens (derleyen), Heinemann, London, 1975, s.196.

[27] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest,* s.71.

denle bilimsel-teknik gelişme görüngüsü olağanüstü bir önem kazanmıştır. Bilen öznenin kendi üzerine düşünümünün yerini araştırma almıştır. Bilgi, modern bilimlerin örneği olarak tanımlanması yeterli görüldüğünde, bilim, olası ve a priori düşünümlü bilginin ufku içinde anlaşılamaz. Bu durumda bilimin anlamını açıklamak için geriye kalan tek temel, modern bilimsel araştırmanın doğum süreci ve yaşamın tüm bağlamlarını değiştiren araştırma tarzlarının toplumsal işlevidir. Çünkü bilim kavramı usdışı hale gelmiştir; bilimlerin yöntemi ve yaşam biçimlerinin bilimsel ussallaşması karşılıklı olarak birbirlerini yorumlamak zorundadır. İşte bu erken pozitivizmin gerçek görevidir. Pozitivizm, bilimlerin kendilerine olan bilimci inançlarını, türlerin tarihini, pozitif tinin gerçekleşmesinin tarihi olarak yapılandırarak doğrular.[28]

Habermas'ın Comte'a yönelik eleştirileri pozitivizmin temel açmazlarını ortaya koyması açısından net ve açıklayıcıdır. Habermas, Comte'da pozitivizmin eleştirilmesi gereken tüm boyutlarını birarada bulmaktadır. Ancak, Comte'u deneyci bilgi kuramından ayıran "kuram" vurgusu Habermas tarafından yeterince değerlendirilmemektedir. Oysa ki Habermas benzer bir vurguyu yapan Popper'i, bir sonraki bölümde görüleceği gibi, bu yönüyle önemsemektedir. Ancak aynı tavrı Comte'dan esirgiyor görünmektedir. Oysa ki Comte, Habermas'ın kuramında oldukça önemli bir momenti ifade etmektedir. Habermas, bir yandan deneyci bilgikuramına teslim olmayan bir "pratik" kavramına vurgu yaparken, diğer yandan da kendisi için felsefeyle "pratik"in buluşmasını ifade eden bir toplumsal bilim yapılandırmayı önemsemektedir. Her iki açıdan da Comte'un önemi açıktır.

1.2 Yeni Pozitivizm (Kari Popper)

Erken Pozitivizmin eleştirisinden sonra Habermas'ın aynı doğrultudaki eleştiri nesnesi Karl Popper'in Yeni Pozitivizmidir. Popper, 1920'lerde Viyana'da ortaya çıkan ve Viyana Çevresi olarak anılan "Mantıkçı-Pozitivizm"in eleştirel bir takipçisidir. Bu nedenle, Popper üzerine yoğunlaşmadan önce Mantıkçı Pozitivizm'in temel niteliklerine kısaca değinmek gerekmektedir. Bu

[28] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.72.

okulun temel düşünürleri Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Neurath, Gödel ve Ayer'dir ve temel ilkeleri şu şekilde özetlenebilir:

i. tek bir bilim ilkesi

ii. felsefenin bilimsel nitelikte olması ilkesi

iii.doğrulanabilirlik ilkesi

iv. totoloji ilkesi

v. tümevarım ilkesi

Ayer, mantıkçı pozitivizmden bahsederken okulun temel yaklaşımlarını şu şekilde özetlemektedir:

"Sonunda felsefenin ne olacağını keşfettik! Bilimin hizmetçisi olacak" diye düşündüler. Bilimi felsefelerinde pek o kadar kullanmamakla birlikte, bütün bilgi alanlarının bilim tarafından kapsandığını düşünmekteydiler. Bilim dünyayı betimler, olan tek dünyayı, bu dünya çevremizdeki şeylerin dünyasıdır ve felsefenin uğraşacağı başka bir alan da yoktur. Peki, felsefe ne yapabilir? Tek yapabileceği şey bilimin kavramlarını çözümlemek ve eleştirmektir."[29]

Ayer'e göre, felsefe bunu şu şekilde yapabilir:

"Birincisi, herşey doğrulanabilirlik ilkesi denilen ve Schlick tarafından "Bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir" diye özlü bir biçimde dile getirilen ilkeye bağlıydı. İkinci olarak da, Mantıkçı Pozitivistler mantık ve matematik önermelerinin, bütün zorunlu doğru önermelerin, Wittgenstein'ın totoloji (yineleme) dediği şeyler olduğunu kabul etmektedirler. Üçüncü ana öğreti, felsefenin kendisine ilişkindi. Felsefenin, Wittgenstein ve Schlick'in "aydınlatma eylemi" diye adlandırdıkları şeyden ibaret olması gerektiğini düşünüyorlardı. Wittgenstein'ın, Schlick'in de aktardığı bir sözü vardır: Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe bir doğru ya da yanlış önermeler bütününden oluşmaktaydı. Çünkü bu önermeler bilimlerce kapsanacaktı, sadece bir aydınlatma ve çözümleme, bazı durumlarda da, anlamsızlığı ortaya koyma etkinliğiydi, felsefe."[30]

[29] Alfred Ayer, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı", *Yeni Düşün Adamları*, Bryan Magee (derleyen) Birey ve Toplum, Ankara, Ekim 1985, s.132-33.

[30] Alfred Ayer, "*Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı*", s.134-35.

Aynı Ayer, kendi okulunu temel varsayımları açısından şu şekilde eleştirmektedir:

"Birincisi, doğrulama ilkesi kendisini hiç doğru dürüst formülleştiremedi. İkincisi, indirgemecilik de işlemiyor. Üçüncüsü, mantık ve matematikteki önermelerin herhangi ilginç bir anlamda çözümleyici olup olmadığı şimdi bana epeyce kuşkulu geliyor."[31]

Viyana Çevresi'nin 1920'lerden itibaren işleyip geliştirmeye çalıştığı bilimsellik anlayışını birçok bakımdan eleştirmiş olan Popper'in bilimsellik ölçütü hakkındaki en temel görüşü "yanlışlanabilirlik" kavramı etrafında odaklanmaktadır. Popper, bir önermenin "yasa" niteliği taşıyan bir genellemeye dönüşebilmesi için sonsuz sayıda deney ya da gözlemle doğrulanması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin "bütün kuğular beyazdır" önermesini doğrulamak için yeryüzünde yaşamış, yaşayan ve yaşayacak olan tüm kuğuların beyaz olduğunun gösterilmesi gerekecektir ki bu olanaksızdır. O halde, bir önermenin bilimselliğinin ölçütü, onun olgusal olarak doğrulanabilirliği olamaz. Buna karşılık, tek bir "beyaz olmayan kuğu"nun varlığı halinde yukarıdaki önermenin yanlış olduğu kanıtlanmış olacaktır. O halde, Popper'e göre bilimselliğin ölçütü yanlışlanabilirlik olmaktadır. Bir önermenin ve önermenin içinde yeraldığı dizgesel bütünlüğün (kuramın) sadece olgusal bir içerik taşıması yetmemektedir, ayrıca olgusal olarak yanlışlanabilme olanağını da kendi içinde taşımalıdır.

Popper'in görüşlerinin Viyana Çevresi'nin yeni-pozitivizminden farklılaşmasına karşılık, temelde özne/nesne ayrımını, nesnellik kavramını ve bilimselliğin ölçütünün olgusal niteliğini yadsımadığı görülmektedir. Pozitivist bilgikuramının, "nesnel gerçeklik" ve "özne / nesne" arasında yapılan ayrım temeline oturttuğu doğrulanabilirlik (Popper'e göre yanlışlanabilirlik) ölçütüne göre belirlenen, bilimsel bilginin nasıl edinilebileceği hakkındaki bu kabulleri, bilimsel bilgi edinmedeki amacın ne olduğu sorusuna verilen bir yanıtı da içermektedir. Buna göre, bilimsel bilgiyi edinmenin temel amacı, nesnel gerçeklik alanında olup bitenleri "açıklamak"tır. Pozitivizme göre açıklama ise, tümdengelimsel mantık kurallarına uygun olarak gerçekleştirilir. Bu durumda ise

---

[31] Alfred Ayer, "*Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı*", s.144.

"açıklama" ile "öndeyi" özdeşleşmektedir. Bir diğer deyişle, gözlem ve deney yoluyla varılan genellemelerin belli bir olguyu açıkladığı gösterildiğinde bu, aynı zamanda söz konusu açıklamayı sağlayan genellemenin gerektirdiği önkoşulların sağlanması halinde aynı sonucun ortaya çıkacağını da belirtmektedir.[32]

Popper'in bilimin işleyişi hakkındaki görüşü kısaca şu şekilde özetlenebilir:

i. Problem

ii. Önerilen çözüm, yani yeni kuram

iii.Yeni kuramdan sınamaya yönelik olarak tümdengelimsel biçimde elde edilen önermeler

iv. Sınama, yani, deney ve gözlem yoluyla yanlışlanabilirlik

v. Birbirlerine rakip kuramlar arasında bir tanesinin tercih edilmesi.[33]

Popper, doğalcılık ve bilimciliğin yalnızca bilimadamlarının kendi alanları hakkındaki geçersiz bir tanımı olmadığını, aynı zamanda bunların nesnellik ve değer-içermeme konusunda da hiçbir garanti getirmediğini ileri sürer. Bilimadamları işe veri toplamakla değil, çözümü için deneysel önermeler formüle ettikleri bir sorun ile başlarlar. Bu çözümler, gözlem ve veri toplanmasına dayalı olabilen eleştiriye açık olmalıdır. Eğer bir çözüm çürütülürse, bilimadamı, eleştiriye geçici de olsa dayanabilen bir çözüm bulana kadar yeni çözümler dener. Bu çözüm, yeni eleştiriler onu çürütene kadar kabul edilir. Yani bilim, gözlemden genel yasalara doğru tümevarımsal bir şekilde değil, tümdengelimsel olarak ilerler.

Popper ile düşünsel tartışmaya ilk giren Eleştirel Kuramcı Habermas değil, onun hocası Adorno'dur. Tübingen Toplumbilim Kongresi'nde, Adorno ile Popper'in karşılıklı tebliğleri bugün bile pozitivistler ve eleştiricileri için temel başvuru kaynağıdır. Popper için eleştirel usçuluk hem doğal, hem de toplumsal bilimler için uygulanabilecek bir yöntemdir. Adorno ise farklı düşünmektedir. Onun çizgisi Vico, Herder, Dilthey, Rickert'in oluşturduğu geleneğin bir devamıdır.

---

[32] Levent Köker, *İki Farklı Siyaset,* s.23.

[33] İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum,* s.111.

Eleştirel Kuram, toplumu bir bütün olarak nesnesi kabul eden bir kuramdır. Adorno pozitivizmi tikel olanı genel olandan koparmakla ve dolayısıyla gerçek nesnesine, yani topluma hiçbir zaman ulaşamamakla eleştirir. Popper'in anti-diyalektik mantığına göre, çelişkiler çözümlenmesi gereken karşıtlıklardır; toplumsal bütünün izdüşümü değildir. Popper çelişkiyi aşılması gereken mantıksal veya bilişsel bir momente indirger. Adorno içinse çelişki yapısaldır. Popper için bilim, uyumu aradığı ölçüde üreticidir. Pozitivizm ve Popper'in eleştirel usçuluğu, saf bilim eğilimleriyle, ne toplumsal bütünün çelişkili doğasını anlayabilir ne de nesnelliğe ulaşabilir. Anket türü pozitivizm, tüm nesnellik iddialarına rağmen öznel görüşler üretir. Adorno'nun sayısal işlemlerin nesnelliği kavramını eleştirisi Popper'ın yöntemsel önermelerine kadar genişletilebilir. Her ikisinde de ortak olan nesnelliğin araştırmacıda değil, araştırmacının uyguladığı yöntemde saklı olmasıdır. Fakat Adorno için önemli olan, ne araştırmacının ne de yöntemin nesnelliğidir. Asıl önemli olan nesnellik bilimin nesnesinin nesnelliğidir.

Bir başka Eleştirel Kuramcı Horkheimer'e göre ise, pozitivizm, bilme edimini bilimle özdeşleştirmekle, zekayı, onu eleştirmek zorunda olduğu o ticari kültür tarafından biçimlendirilmiş olan malzemenin örgütlendirilmesi için gerekli olan işlemlerle sınırlandırmış olur. Bilimin içeriği, yöntemleri ve kategorileri toplumsal çatışmalardan bağımsız olmadığı gibi, insanlar da sırf bunların giderilmesi için temel değerler üzerinde sınırsızca deney yapılmasına razı olmazlar. Bu çatışmaların niteliği buna olanak tanımaz. Bilimin otoritesinin ilerici tarihsel gelişmeler sağlaması ancak ideal olarak uyumlu koşullarda mümkün olabilir. Pozitivistler bu gerçeğin pekala farkında olabilirler ama, bunun mantıksal uzantısıyl'a, bilimin felsefi kuram tarafından belirlenen göreli bir işlevi olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten de kaçınırlar.[34]

Eğer bilimin ve doğruluğun tanımı, yine bilimsel doğruya ulaşma yöntemlerine dayanacaksa, bilimin ve doğruluğun ne olduğunu nasıl belirleyebiliriz? Bilimsel yöntemin haklılığını ve varlık nedenini yine bilimin gözlemlenmesi yoluyla elde etme çabalarında hep aynı kısır döngü görülür: Gözlem ilkesinin kendisi

---

[34] Bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev: O.Koçak, Metis, İstanbul, 1990, s.112.

nasıl haklı çıkarılacaktır? Bir haklı çıkarma istendiğinde, neden gözlemin doğruluğun tek güvencesi olduğu sorulduğunda, pozitivistler yine gözlemi yardıma çağırırlar. Ama onların gözleri kapalıdır. Pozitivistler, araştırmanın makineyi andıran işleyişini, olgu toplama, doğrulama, sınıflandırma, vb. çarkını durdurup, bunların anlamı ve doğrulukla ilişkisi üzerinde düşünmek yerine, bilimin gözlemlerle hareket ettiğini tekrarlar ve işleyişini betimlerler. Kuşkusuz, işlerinin doğrulama ilkesini gerekçelendirmek ve kanıtlamak olmadığını, sadece bilimsel terimlerle konuşmak istediklerini söyleyeceklerdir. Başka bir deyişle, kendi ilkelerini -doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesi- doğrulamayı reddetmekle, *petitio principii* (kanıtlanmamış, kanıtlanması istenen bir ilkenin kanıt olarak varsayımı) hatasına düşmektedirler.[35]

Bilimde her türlü tümevarım eğilimini reddederek Popper, bilimsel hipotezlerin oluşturulmasını yaratıcı bir imgelem egzersizi olarak değerlendirir. Bir hipotezin bilimselliği, onun duyusal deneye bağlı olarak doğrulanması koşuluna değil, olumsuz gözlemler tarafından deneysel olarak yanlışlanabilir olma koşuluna bağlıdır. Bir hipotez ne kadar yanlışlanabilir ise, o kadar deneysel bir içeriğe sahiptir. O halde, bilimin yöntemi, en fazla yanlışlanabilir hipotezi formüle etmek ve kendisinden türetilmiş herhangi bir gözlem önermesinin yanlışlığını test etmektir. Sonuç olarak hiçbir hipotezin doğrulanması mümkün olmamasına rağmen, onun ciddi yanlışlama teşebbüslerinden sürekli olarak kurtulması bir doğrulanmışlık ve kabul olarak görülebilir. Bilimin gelişimi de zaten daha güçlü deneysel içeriğe sahip daha iyi doğrulanmış kuramlar lehine yanlışların sürekli elenmesini içerir.

Geleneksel deneyciliğe aykırı olarak Popper, bilimin deneysel temelinin, bilen öznenin duyusal içerikleri pasif bir şekilde algılamasından oluştuğu görüşüne karşı çıkar. Hipotez sınamada kullanılan temel gözlem önermeleri, zaman ve mekanı özgül olan maddi nesnelerin kamusal gözlemine gönderme yapan verili önermelerle sınırlandırılmıştır. Bu önermeler genel yaklaşımlar kullandıkları için, tekil duyum deneyimlerinin basit betimle-

[35] Bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s.107.

mesi olarak yapılandırılamazlar.[36]

Popper'in düşünsel zenginliğinin bir önemli boyutu da üç dünya kuramıdır. Popper, geleneksel özne/nesne ayrımı üzerine oturtulmuş fiziki nesneler dünyası ile bilince ait öznel dünya arasındaki ayrımla yetinmez. O, bu ikisine ek olarak düşüncenin nesnel içeriklerinin dünyasından, diğer bir deyişle bilimsel düşüncenin ve sanatın ürünlerinin dünyasından sözeder. Popper'in bu üçüncü dünya boyutu, Habermas için her zaman önemli bir dayanak olacaktır. Bunun ayrıntısı aşağıdaki (7.3) bölümlerde ortaya konacaktır.

Yeni-pozitivizmin temel özellikleri şunlardır:

i. Bilimsel yöntemin birliği: Değişik araştırma alanlarına bağlı özgül kavram ve tekniklerin farklılığına rağmen, doğal bilimlerin yöntemsel işlemleri insan bilimlerine de uygulanabilir. Her ikisinde de araştırma mantığı aynıdır.

ii. Gerçekleşme biçimleri gibi araştırma hedefleri de aynıdır. Toplumsal olsun ya da olmasın tüm bilimsel araştırmalar, tümdengelimsel açıklamalar ve öngörüler için öncüller olarak işlev görebilecek yasa-benzeri genellemelere ulaşmayı hedefler. Bir olgu, bazı özel koşullar sonucu, bazı doğa yasalarıyla uyumlu olarak ortaya çıktığı gösterilerek açıklanır. Eğer yasalar ve koşullar bilinirse, bir olgu, aynı tümdengelimsel akıl yürütme kullanılarak öngörülebilir.

iii. Kuramın pratikle ilişkisi öncelikle tekniktir. Eğer genel yasalar biliniyorsa ve uygun ilksel koşullar yaratılabiliyorsa, doğal ya da toplumsal, istenilen durumları üretebiliriz. Ancak hangi durumların üretileceği sorunu bilimsel olarak çözülemez. Bu sonuçta bir karar sorunudur. Hiçbir "olmalı" bir "olan"dan, hiçbir "değer" bir "olgu"dan türeyemez. Bilimsel araştırmanın kendisi değer içermez, yalnızca nesnel, değer içermeyen sonuçlara ulaşmaya gayret eder.

iv. Bilimsel bilginin kalitesinin belirleyicisi kesin olarak sınanabilirliktir. Bir hipotezi sınamak için, yanlışlığı sonucu onu reddedebileceğimiz tekil gözlem önermeleri elde etme amacıyla

36 Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT, Cambridge, Massachusetts, 1994, s.45.

tümdengelimsel mantığı kullanırız.[37]

Habermas'ın Popper'i eleştirisi , esas olarak, ona göre hala güçlü bir pozitivist felsefe kalıntısına sahip olan Popper'in eleştirel usçuluğunun sınırları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Popper'in bilim kuramı, diyalektik olana karşıt, çözümleyici bir kuramdır. Habermas, doğal bilimin "nesnelliği"nin toplumsal bilimlere doğrudan aktarılamayacağını çünkü toplumsal bilimlerin yorum öncesi bir oluşlar evreni ile; yani, deneyim kategorilerinin halihazırda insan öznelerinin "anlamlı davranışlar"ı tarafından oluşturulan ve bu davranışların da içinde oluşturulduğu bir toplumsal dünya ile ilgilendiğini belirtmektedir. Toplumsal bilimci ile davranışını incelediği kimseler arasındaki iletişimin sürdürülmesini içeren yorumbilgisel anlama, toplumsal bilimlerde esaslı bir yöntem öğesidir ve "durumsal mantık" olarak değiştirilerek sunulsa bile, doğadaki olayların "gözlemlenmesi"ne basitçe indirgenerek kavranamaz. Toplumbilimin hedefinin yasa keşfetmek olarak kavranması, onu toplumsal teknoloji durumuna getirme gibi pratik bir sonuç taşımaktadır. Aksine, diyalektik toplum kuramı, pratik sorunlarla teknik ödevlerin yerine getirilmesi arasındaki büyüyen karşıtlığa işaret etmelidir. Bir bütün olarak toplumsal yaşama dünyasının yapısıyla ilişki içinde olan ve aslında, onun özgürleşimini talep eden bir anlamanın gerçekleştirilmesinden henüz söz etmiyoruz. Bunu yerine getirebilmek için, diyalektik ya da eleştirel bir kuram, Popper'in ifade ettiği türden bir eleştirel usçuluğun sınırlarını aşmak zorundadır.[38]

Habermas'ın bu konuda polemiğe girdiği kişilerden biri de Popper'in yandaşlarından Albert'dir. Habermas onunla olan tartışmasını birbirleriyle ilişkili değişik alanlara böler. İlk konu, deneysel çalışmada deneyimin (deney) rolüdür. Habermas'ın özgün katkısına göre pozitivizm sınırlı bir deneyim alanına izin verir. Bu önermesini, kuramların ve çözümlerin oluşmasında çok daha geniş bir deneyim alanına izin verildiğini kabul ederek açıklar, fakat sınanabilir hipotezler üstünde ısrarın gereksiz bir şekilde verili kuramı doğrulayacak veya yanlışlayacak deneyim türünü daralttığını ileri sürer. Habermas'a göre pozitivistler bir çembere sıkışmışlardır. Üzerinde durdukları deneyim deneyin

[37] Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.138-39.

[38] Bkz. Anthony Giddens, "*Pozitivizm ve Eleştiricileri*", s.280.

standartlarına bağlıdır. Fakat bu bilimlerin standartlarının deneyimde temellendiği varsayılmaktadır. Bu nedenle pozitivist bilim ve deneyim arasında, diğer deneyim ve meşruiyet türlerini reddetme eğiliminde karşılıklı bir bağımlılık vardır.

Pozitivist sınamanın deneysel temeli sorunu özellikle ilginçtir. Çünkü, Habermas'ın da kabul ettiği gibi Popper, varolanın deneysel anlamda kendini açtığı, ortaya koyduğu tezine karşı olan bir genel felsefi eğilimi paylaşır. Duyumlara, bilginin güvenilir ve doğrudan temeli olarak aşırı bir güvene, sadece Alman İdealizmi değil, aynı zamanda Pragmatizm (Peirce), Görüngübilim (Husserl) ve Eleştirel Kuram gibi değişik modern felsefi okullar da karşı çıkmıştır. Popper'in mantıkçı pozitivizmi eleştirisi bu deneycilik karşıtı geleneklerle çok yakınlık içerir. Çünkü Popper'e göre tüm gözlemler kuram-yüklüdürler. Önceki bölümde dile getirildiği gibi benzer bir vurgu Comte tarafından da yapılmıştır. Ancak Popper için, sınamalar kuramları bağımsız olgulara karşı denetlerler. Bu tez, Popper'deki artık pozitivist sorunsalın temelidir. Bu nedenle Popper yarım haklıdır. Daha önce belirtildiği gibi, bu "yarım haklılık" durumu, Popper için geçerli olduğu dozda olmasa bile, Comte için de geçerlidir.

Araştırma donamını içindeki pozitivizmin yeri ile ilişkili olarak Habermas, Popper'in yanlışlama kavramında başka eksiklikler olduğunu ileri sürer. Aslında, bu açıdan Habermas pozitivist işlemlere Popper'e göre daha fazla geçerlilik atfeder. Popper pozitivizmi, tüm bilimler için evrensel olarak geçerli usuller ortaya koyamadığı için reddederken, Habermas, deneysel-çözümleyici araştırmanın yeterliliğini özel bir ilgi-çıkar'la sınırlandırarak, onun insan etkinliğinin bir yönü için önemini onaylar. Habermas'a göre deneycilik, deney, sınama ve olguları içeren tahminler yaparak bir geçerlilik alanı inşa eder. Eğer bu tahminlerin dışına çıkarsak ve onları eleştirirsek, onların sınırlılığını görürüz. Fakat eğer onların içinde çalışırsak sınırlı bir geçerlilik kazanabilirler.

Habermas'ın üçüncü ilgi noktası, eleştirel yöntemlerdeki kanıtın doğası üzerinedir. O, özellikle, deneysel yöntemler üzerine tezlerin nasıl olup da geçerlilik kazandıklarıyla ilgilenir. Bu, eleştiri yoluyla sağlanmaz; kelimenin Popperci anlamında olsa bile. Bunun nedeni, eleştirinin kendini sınama değil, aksine kendini

tartışma olarak sınama olmasıdır. Habermas tarafından "önermelerin çekincesiz tartışması" olarak tanımlanan eleştiri, sınamayı ve diğer olası teknikleri, önermeleri reddetme ya da doğrulama için kullanılır. Eğer Popper'in argümansal pratiğini, eleştirel usçuluğu kadar ciddiye alırsak, Habermas'ın söylemek istediği oldukça açıktır. Popper, pozitivizmi eleştirirken ve onun karşısında kendi alternatifini geliştirirken, kendisinin önerdiği yöntemlerin dışına düşen araçlara başvurur.

Albert'in iddiasının aksine Habermas, halihazırda oturmuş gözüken toplumsal bilim yöntemlerine alternatif yepyeni bir "yöntem" önerme niyetinde olmadığını ifade eder. Popper'in kuramını tartışır, çünkü onda pozitivizm hakkındaki şüphelerini doğrulayan şeyler bulur. Bugünkü bilim kuramının temel çizgileri özellikle Viyana Çevresi tarafından belirlenmiştir. Bu gelenek karşısında Popper'in konumu oldukça özeldir. Popper, hem çözümleyici bilim kuramının önemli bir temsilcisi, hem de 1920'lerden beri bu yeni pozitivizmin deneyci önkabullerinin ikna edici bir eleştiricisidir.[39]

Habermas'a göre, kesin bilimler için deneyin temeli, bu bilimlerin deneye atfettikleri standartlardan bağımsız değildir. Kişisel yaşam tarihindeki yoksunluklar, hayal kırıklıkları, bunların hepsi farklı deneyimleri dolayımlar. Ona göre, Albert bütün bunları tartışmaktan acizdir, çünkü o, bütününde, sınamaları deneyime karşı kuramların olası geçerlileşmeleriyle özdeşleştirmektedir. Yani Habermas'ın sorun olarak gördüğü şeyi o, tartışmadan kabul etmeye devam eder.

Habermas'a göre, Popper, öznenin duyum deneyimine kendini apaçık vermişliği tezine itiraz eder. Hemen onaylanmış bir gerçeklik ve apaçık bir hakikat fikri eleştirel bilgikuramsal düşünüme karşı koyamaz. Kant'ın algımızın kategorik ögelerini ispatlamasından beri, duyum deneyiminin kanıtlamanın yüksek mahkemesi olduğu iddiası ortadan kalkmıştır. Hegel'in duyum kesinliği eleştirisi, Peirce'in eylem bilinciyle birleşmiş algı çözümlemeci, Husserl'in önceden doğrulanmış deneyim açıklaması, Adorno'nun İlk Felsefe'ye olan saldırısı, bunların herbiri farklı çıkış noktalarından olsa da, hazır, dolaysız bilgi denen birşeyin olama-

[39] Jürgen Habermas, "*Rationalism Divided İn Two*", s.196.

yacağını kanıtlamaktadır. Apaçık sezginin ilksel deneyimi arayışı boşunadır. Aslında algı, daha önceki deneyimlerden aktarılmış olanlarla, daha önce öğrenilmiş şeyler yoluyla tahmin edilenlerle, beklentiler ufku yoluyla ve hatta düş ve korkularla belirlenir. Popper bu anlayışını, gözlemlerin her zaman elde edilmiş bilgiler ve deneyimler ışığında yorumları ima ettiği önermesiyle formüle eder. Daha açıkçası, deneysel veri, daha önceki kuramların çerçevesinde yorumlardır ve sonuç olarak kuramların varsayımsal karakterini paylaşırlar.[40]

Deneycilik, genel olarak, geleneksel bilgi eleştirisi gibi, kesin bilginin geçerliliğini, bilginin kaynaklarına başvurarak doğrulamaya çalışır. Saf düşünce, kurulu gelenek, duyum deneyimi gibi bilgi kaynaklarında eksik olan otoritedir. Bilginin kaynakları herzaman kirlenmiştir. Bu nedenle, bilginin türevlenmesi sorunu yerini bilginin geçerliliği sorununa bırakmalıdır. Bilimsel önermelerin doğrulanması talebi otoriterdir, çünkü geçerlilik önermelerini duyumların yanlış otoritesine bağımlı kılmaktadır.[41]

Popper sınama işleminde düzenlenen deneyimin özerkliğine aşırı bir güven duyar. Bu işlemdeki standartlar sorununu ortadan kaldırabileceğini düşünür, çünkü tüm eleştirilerine rağmen dibe çökmüş bir pozitivist önyargıyı paylaşır. Olguların kuramlara karşı bilgikuramsal bağımsızlığını savunur. Yani sınamalar, kurumları bağımsız olgularla denetler. Bu tez, Popper'in hala sahiplendiği temel pozitivist sorunsaldır.

Bir yandan, Popper haklı olarak, deneyciliğe, olguları ancak kuramlar ışığında anlar ve belirleriz diyerek karşı çıkar. Hatta bazen, olguları dil ve gerçekliğin ortak ürünleri olarak tanımlar. Diğer yandan, duyumlarımızın yöntemsel olarak güvenli bir düzenlenmesine bağlı olan protokol önermelerinin olgularla basit bir uygunluk ilişkisi olduğunu savunur.[42]

Habermas'ın Popper eleştirisindeki insafsızlık onun genel tavrının bir parçasıdır. Çünkü o, herhangi bir bağlamda kendisine yakın bulduğu bir düşünürü diğerlerine oranla çok daha yoğun bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Çünkü onun eleştirilerinde her zaman yeni bir "bütün" oluşturma perspektifi vardır. Haber-

[40] Jürgen Habermas, "*Rationalism Divided in Two*", s.198-99.
[41] Jürgen Habermas, "*Rationalism Divided in Two*", s.199.
[42] Jürgen Habermas, "*Rationalism Divided in Two*", s.200-201.

mas'taki sürekli yeni sentezler oluşturma yönelimi, eleştirilerinin kendisinden devralabileceği düşünürlerde odaklaşmasına neden olmaktadır. Popper de Habermas için bu düşünürlerden biridir. Her boyuttaki eleştirisine rağmen, Habermas için Popper kendisinden öğrenilebilecek bir düşünürdür. Özellikle Popper'in "yanlışlama" ilkesi ve "kuram-yüklülük" vurgusu daha ilerde görüleceği gibi, Habermas'm "iletişimsel eylem" kuramının önemli öncüllerinden biridir.

2

TOPLUMBİLİMDE YORUMBİLGİSEL (HERMENEUTİK) YAKLAŞIMLAR VE ELEŞTİRİSİ

2.1 Yorumbilgisinin Kökenbilimi ve Kavramsal Tanımı

Yorumbilgisi (hermeneutik) sözcüğü Yunan mitolojisinde tanrıların habercisi sayılan ve onların türlü yorumlara açık olan sözlerini insanlara taşıyan Hermes'ten türetilmiştir. Hermes aynı zamanda dil ve konuşmayı da yaratan tanrıdır. Buna ilişkin olarak Platon'un diyaloglarında Socrates sözcüklerin ikilemine dikkat çekmiştir. Sözcükler hem bir anlam açığa vurdukları hem de onu gizledikleri için çok güçlü bir gösterge (sign) sayılmış ve Hermes'ın oğlu Pan'a benzetilmiştir. Pan, üst kısmı tanrısal ve mükemmel, alt kısmı ise keçiye benzeyen bir varlıktır. Pan gibi, dil de hem doğruları, hem de yanlışları içerir. Hermes dil içindeki bu ikilemi ve belirsizlik durumunu çözümlemiş bir tanrı değildir. Bu yüzden de onun taşıdığı tanrı sözlerinin anlamı her zaman değişebilen yorumlara açıktır.[43] Bir anlamda Hermes'in yaptığı bir tür "çeviri"dir. Buradaki çevirme ediminin Yunanlılar için kuşkusuz kimileyin "açıklama", "açık kılma", "açımlama", "yorumlama" gibi anlamlar taşıdığı da oluyordu. Bununla birlikte yorumbilgisi(hermeneutik) sözcüğü, Tanrı(lar) Sözü'nün daha iyi ve tanrı(lar) tarafından söylenildiği biçimiyle anlaşılmasını sağlama gibi nihai bir amacı imlediğinden, sözcüğün farklı anlamlarda kullanılması gerçekte çevirme ediminin farklı kiplerinden başka birşey olmayan bir yanyanalık ve biraradalık içinde duruyordu.[44]

Çağımızda yorumbilgisinin en önemli temsilcisi olan Gadamer de yorumbilgisini benzer bir şekilde anlamaktadır. Ona göre, yorumbilgisi, hermeneunien sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatıdır. Tanrıların ha-

---

[43] Bkz. Serpil Oppermann, *"Hermeneutics: 'Yorumbilim'" Edebiyat ve Eleştiri,* sayı: 3/4, s.86.

[44] Bkz. Baki Güçlü, *"Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", Edebiyat&Eleştiri,* sayı: 9, Güz 1995, s.126.

bercisi/mesajcısı/elçisi Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Yorumbilgisi etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Bu, "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilme" olarak 'hermeneunia'nın esas anlamı için de geçerlidir.[45]

Habermas'a göre ise yorumbilgisi, hem bir deneyim biçimi, hem de dilbilgisel çözümlemedir. Genel ve tikel ilişkisi sorunu, tekil deneyimlerin, genel soyut kategorilerle uyum içinde ele alınmasıdır. Yorumbilgisel anlama için sorun tam tersidir. Kişisel yaşam deneyimini tüm genişliği içinde anlar, fakat bireysel ego etrafında merkezleşmiş bir takım niyetleri, dilin genel kategorileriyle uyumlu hale getirir.[46]

En genel olarak bakıldığında yorumbilgisel kuram veya yöntemsel yorumbilgisi, pozitivist yöntem gibi "nesnel olgular"la uğraşmaz. O, araştırmacının ulaştığı anlamların kaçınılmaz biçimde içinde yaşamakta olduğu tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantıları olduğuna inanır. Olgu ile değerin, ayrıntı ile bağlamın, gözlem ile kuramın birbirinden ayrılamazlığını vurgular. Niceliksel-leştirmeyi, kontrollü deneyi önemli görmez. İncelediği görüngülerin ayırdedici niteliklerini göstermek için sözümona tarafsız, nesnel bir söz dağarcığı arayışında değildir. Bunun yerine niteliksel betimlemeyi, analojik anlayışı ve öyküsel açıklama biçimlerini kullanır.[47]

Anlama sorununu evrenselleştiren ilk düşünür Schleiermacher'dir. O, yorumbilgisinde metnin esas alınan normatif anlamını arka plana çekmiştir. Anlama, metnin dehalar-arasılık temelinde üretken tekrarıdır. Böylece Schleiermacher bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamanın tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu öğretide dilin rolü ön plana

---

45 Hans-Georg Gadamer, "*Hermeneutik*", *Hermeneutik Üzerine Yazılar,* Doğan Özlem (derleyen) Ark, Ankara, Ekim 1995, s.11.

46 Bkz. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.162.

47 Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı,* Vadi, Ankara, 1996, s.28.

çıkmış ve yazılı yapıta bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılmak istenmiştir. Schleiermacher'in yorumbilgisini, konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, ona yeni bir derinlik kazandırmıştır. Bu yaklaşım, aynı zamanda, bir tinbilimleri dizgesinin dayanması gereken temelleri de ortaya koymuştur. Artık yorumbilgisi, tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemindir. Böylece, Schleiermacher'le birlikte tarihselciliğe giden yol açılmıştır.[48]

Schleiermacher'in yorumbilgisinin iki boyutu vardır. İlki dilseldir ve metinleri dilsel evrenin bir parçası olarak anlama ile ilgilidir. Yorumcu, yazarın tekil uygulamalarını anlamak kadar dil kullanımının birey-ötesi boyutlarını da anlamak durumundadır. İkinci boyut psikolojik ya da teknik boyuttur. Bu aşamada yorumcunun görevi, yazarı, yazarın kendisini anlamasından daha iyi anlamaktır. Burada da, genel ve tikeli içeren bir döngü karşımıza çıkar. Bu tarzda ele alındığında, yorumlama sınırsızlığa uzanır, çünkü bizim şu andaki söylemde görmeye çalıştığımız şey aslında geçmiş ve geleceğin sonsuzluğundadır. Bir yapıtın incelenmesinde anlamalar asla tükenmeyeceğine göre de, her yapıtın anlamı potansiyel olarak sonsuz ve her yorum sonlu ve geçicidir. Bir yapıtın anlamı her ne kadar sonsuz olsa da yine de belirlidir, çünkü belli bir yazar tarafından belli bir zaman diliminde yaratılmıştır. Ancak bu yapıtın yorumcusu kendini o yazarın genel düşünceleri ve ilgi alanıyla sınırlayamaz. Yapması gereken şey belirli bir yapıtta yazarın tam olarak ne demek istediğini ortaya çıkarmaktır.[49]

Schleiermacher'e göre yorumbilgisinin karşılaştığı en temel sorun şudur; geçmişte yazılmış bir yapıtın sözcükleri değişmez, aynı kalır, fakat bu sözcükleri ortaya koyan bağlam aynı değildir. Yorumbilgisinin amacı bu özgün bağlamı yeniden yapılandırmak ve yapıtın sözcüklerini doğru bir şekilde anlayabilmektir. Yani yorumcu, yazarın ortaya koyduğu anlamın fiziksel eylemini yeniden yaşamalı ve böylece anlamda uygunluğu yakalamalıdır. Schleiermacher bu süreci "yorumbilgisel döngü" olarak tanımlar. Bu döngü, bir yapıtın anlamının bütünlüğünü tahmin edip, buradan yapıtın parçalarının çözümlemesine gidip, sonra da bu çözümle-

48 Bkz. Hans-Georg Gadamer, "*Hermeneutik*", s.14-15.

49 Bkz. Serpil Oppermann, "*Hermeneutics: 'Yorumbilim'*", s.87.

meden tekrar bir yapıtın anlam bütünlüğüne varabilmek olarak açıklanabilir. Sonuçta bu anlam bütünlüğü, ilk başta tahmin edilen bütünlükten daha geliştirilmiş olacaktır. Böylece bütünle parçalar arası uyum sağlanmış olur. Ayrıca, bu tip bir yorumda yapıtı okurdan ayıran tarihsel boşluk, yapıtı yeniden yapılandırmış olan yorumcu tarafından kapatılır. Bu kavram bugün bile hala yorumbilgisinin en önemli kavramlarından biridir. Döngüsel olmayan bir yorumbilgisini tanımlamak bile çok güçtür. Ve bu kavram, Schleiermacher'in bir katkısıdır. Kendisi bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Tam bilgi daima açık bir döngüyü zorunlu kılar, herbir parça ancak ait olduğu bütünden yola çıkılarak anlaşılabilir, bütünse parçalarından."[50]

Kısaca toparlamak gerekirse, Schleiermacher'e göre bir metni anlamanın iki olmazsa olmaz koşulu vardır. Doğru anlamaya giden yol ona göre önce yazarın dilini anlamaktan, sonra yazarın bireysel kimliğini anlamaktan geçer. Kendisinden sonra gelen sözdağarcığında bu iki anlama kipi "dilsel" ve "psikolojik" anlama diye adlandırılacak ve bunlar daha sonra yorumbilgisinin gelişimi içerisindeki başat iki anlama paradigmasını oluşturacaktır. Schleiermacher, yorumbilgisine ilişkin bu çözümlemesini *Yorumbilgisi Üzerine Dersler* adlı yapıtında şu sözleriyle özetler: "Her insanın dili kullandığı dilin içinde özel bir yer işgal eder; konuşması ise ancak konuştuğu dilin bütünü gözönünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Ancak bu da yetmez; kişi sürekli olarak gelişen ve değişen bir ruha sahip olduğundan konuşması ancak diğerlerinin konuşmalarıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir."[51]

Ancak, Scleiermacher'in yorumbilgisini kavrayışı yazarın söylemeye çalıştığı anlamın, bu anlamdan uzaklaşmaksızın yeniden kurulmasını amaç edinen "söylenilen değil kimin söylediği önemlidir" sloganıyla ifade edilebilecek yazar-bağımlı bir yorumbilgisidir ve kendisinden sonraki yorumbilgisi üzerine düşünenleri fazlaca uğraştıracak, dolayısıyla sorunlu bir nokta olarak değerlendirilecektir. Yine de Schleiermacher, "psikolojik anlama" düşüncesiyle Dilthey'ın anlamanın önkoşulu olarak gördüğü yazarla

[50] Schleiermacher'den aktaran Baki Güçlü, *"Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'"*, s.128.

[51] Schleiermacher'den aktaran Baki Güçlü, *"Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'"*, s.128.

"eşduyum"(emphaty) kurma düşüncesini öncelemeyi başarmıştır.[52]

Schleiermacher'in yorumbilgisi, onu tarihsel romantisizmin en önemli temsilcisi yapar. Fakat aynı zamanda, hıristiyan teolojisine olan bağlılığından da vazgeçmez. Onun yorumbilgisi kutsal metinlerin yorumunda değerlendirilecek anlama sanatının genel doktrini olarak anlaşılmalıdır. Schleiermacher yorumbilgisini yanlış anlamadan kurtulma sanatı olarak tanımlar.

2.2 Dilthey ve Tinbilimleri

Dilthey'a göre anlama edimi insan bilimlerinin bir özelliği olmalıdır. Dilthey anlama edimini kendi alanı olan tarih disiplini içinde değerlendirmiş ve yorumbilgisini tarih bilinci anlamındaki çalışmalarında kullanarak kişinin tarih deneyimini genel anlama edimine uyarlamaya çalışmıştır. Böylece insan doğası evrensel ve tarihsel bir bilince yerleştirilmiştir. Ayrıca, Dilthey'a göre bir yapıtı anlamak için onun anlamıyla ilgili ön bilgiye gereksinim vardır. Bu da tarih bilincinin kazanılmasıyla ilgilidir. Dilthey için, "geçerli bir yorumun tarihsel temelleri" olmalıdır. "Tarihteki bütün kesinlik bu yoruma dayanır." "İnsan bilimlerinin bilgikuramı, mantığı ve yöntembilim bağlamına yedirilen yorumlama kuramı felsefe ve tarih bilimleri arasında zorunlu bir bağdır." Bu tür bir zorunluluk tarihsel bir temelden çok ussal bir dayanak gerektirmektedir.[53]

Dilthey'm düşüncesinde yorumbilgisi en genel anlamda tinbilimlerine felsefece bir temel sağlama amacını güder. Dilthey doğa bilimlerinin açıklamayı, tinbilimlerinin ise anlamayı erek edinmesi gerektiğini söyleyerek, yani bir anlamda yorumbilgisini tinbilimlerinin gerçek yöntemi olarak düşünerek, günümüzün felsefi yorumbilgisi üzerine düşünenlerin halen aşmaya çalıştıkları önemli bir sorunsalın altına imzasını atmıştır. Öyle ki günümüzde Gadamer, Apel ve Rorty gibi kimi felsefi yorumbilgisiyle ilgilenenlerin "birleşik bir bilim" tasarılarını temellendirirken Dilthey'm yarattığı ikilemin sürekli hesabını vermek durumunda kalmışlardır. Kuşkusuz bu ikilemin doğmasını Dilthey'm eninde

---

[52] Baki Güçlü, "*Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak*'", s.128.

[53] Serpil Oppermann, "*Hermeneutics: 'Yorumbilim*'", s.88.

sonunda Aydınlanma'ya bağlı bir düşünür olmasıyla ve Descartes'in bıraktığı Kartezyen Felsefe mirasını, yorumbilgisinde bilgikuramsal bir yöntembilim olarak yeniden yapılandırmaya çalışmasıyla açıklamak olanaklıdır.

Dilthey'ın yorumbilgisine Schleiermacher'in ortaya attığı yorumbilgisel döngü düşüncesi açısından bakıldığında, Dilthey'ın bu kavramı bir adım daha geliştirdiği görülebilir. Bütünün parçalar doğrultusunda, parçaların ise bütün doğrultusunda anlaşılabilir olması düşüncesine Dilthey bu ilişkinin sürekli değişken bir yapıda olduğu vurgusuyla katılır ve "metnin bütününe odaklanmanın metnin parçalarına odaklanmayı, metnin parçalarına odaklanmanın ise metnin bütününe odaklanmayı kuşattığı" belirlemesinde bulunur.

2.21 Yaşantı ve Yaşam-ifadesi

Ancak Dilthey'ın belki de yorumbilgisine yaptığı en büyük katkı onun yaşantı (erlebnis) ve yaşam-ifadesi (lebensausserung) kavramlarında yatmaktadır. Bu iki kavram doğrultusunda Dilthey yorumbilgisinin temel işlevini, metinde yazarın yaşadığı deneyimi bir yaşam-ifadesi olarak sunmasını yeniden yaratmak olarak tanımlar ve bu anlamda Schleiermacher'in ürettiği dili anlama kategorisini fazladan bir kategori olarak görür. Dilthey, Schleiermacher'in diğer kategorisi olan yazarın psikolojik kimliğini anlama kategorisine ise yazara gereğinden fazla bir değer yüklediğini düşünerek, sözkonusu yazar-özne kategorisi yerine yaşantıyı ön plana çıkarır. Nitekim sonuç olarak bütün felsefelerin yaşam felsefesi olduğuna inanan Dilthey, Kant'ın usun kategorileri yerine kendi yaşam kategorilerini önerir; içerisinde şimdiyi deneyimlediğimiz değer, içerisinde geleceği gördüğümüz amaç ve içerisinde geçmişi anımsadığımız anlam. Dilthey Kant gibi "bilgi nasıl olanaklıdır?" diye sormak yerine "anlama nasıl olanaklıdır?" diye sorarak, tinbilimlerini bilgikuramının, yaşamı da usun egemenliğinden kurtarmaya çabalar. Böylelikle Dilthey, yaşam üstüne vurguda bulunmak ve yaşanılanı yalnızca yazarın eline terketmek yerine yaşam deneyimini bütün bireyler ya da okurlar için selamlar. Üstelik bunu yaparken de anlamın metafizik zamansallığından ayrı olarak yorumbilgisel zamansallığa yönelik ilk dizge-

sel çalışmayı da sunar.[54]

Habermas'a göre de, yaşantı kategorisi, Dilthey için başlangıçtan beri kendi tinbilimleri kuramı için anahtardır. Dizgeci gözlemin ve nedensel-çözümleyici bilmenin konusu olarak insanlık, bir bölümüyle doğabilimsel nesne/konu alanı içinde kalır. Tinbilimlerinin nesnesi/konusu olarak insanlık ise, çıplak bir fiziksel gerçeklik olmaktan çıkar; "insani durumlar olarak yaşanan" bir nesneye/konuya dönüşür. Dolayısıyla aslında burada nesne/konu doğrudan doğruya insanlık da değildir. İnsanlığın kendini dışlaştırdığı dünya olarak tarihsel-toplumsal yaşamdır. Dilthey henüz bilim mantığının sorunlarının betimleyici ve ayrıştırıcı bir psikoloji içinde açıklanabileceğine inandığı sıralarda, yaşam dışlaştırmalarını anlama edimini, öznenin yabancı psişik hallerini (diğerinin psişik hali) kendinde-hissetmesi modeline göre düşünür. İfadeyi-anlama ve yaşantı, karşılıklı ilişki içindedirler: "Kendimize ait özgül yaşantılar çokluğundan, bir dolayımla, dışımızdaki yaşantı yeniden yapılandırılır ve anlaşılır. Ve tinbilimlerinin en soyut önermelerine kadar, düşünceler için de yansıtılan olgu, yaşama ve anlama ilişkisidir." Kendimi bile, geçmişte kalmış bir yaşantımı veya bir yabancı yaşantıyı (diğerinin yaşantısı) tekrar bugüne taşıyarak dışsal bir şey halinde önüme koymak suretiyle anlayabilirim. Bu anlama psikolojisinden; Dilthey'ın asla aşamadığı, yaşantı temeli üzerinde kurulmuş monadolojik bir tinbilimsel yorumbilgisi anlayışı çıkar.[55]

Yaşama filozoflarının hepsi (Nietzsche, Schopenhauer, Bergson), yaşamanın usdışılığını Yeniçağ biliminin karşısına koyan, yaşamanın bilinebilirliğinden şüphe eden, bilimsel nesnelliğin değerine şüpheyle bakan filozoflar olarak, olumsuz bir tavra sahiptirler. Dilthey'a göre bu filozofların hemen hepsi şu düşünce yolunu izlemişlerdir: Bilimlerin bu yaygınlığı, hegemonyası ve üste çıkmalarının dışında, insan yaşamının ne olduğunu bulup ortaya çıkarmak. Dilthey da tüm yapıtlarında, bilime bu coşkulu bağlanış karşısında hep bir temkinlilikle hareket eder ve bu bakımdan bu filozoflar grubuna yakın durur. Oysa Dilthey, usdışı bir

---

[54] Bkz. Baki Güçlü, "*Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'*", s.129.

[55] Jürgen Habermas, "Dilthey'ın Anlama Kuramı", *Metinlerle Hermeneutik Dersleri II*, Doğan Özlem (derleyen ve çeviren), Prospero, İzmir, Aralık 1994, s.12-13.

yaşama felsefesi peşinde değildir. Tam tersine o bir yaşama bilgikuramı veya daha iyi bir ifadeyle yaşama kavramlarıyla çalışacak bir bilgikuramı geliştirmek ister. Bunun yolu da felsefe ile tarihi birbirine bağlamaktan geçer. Bu modern denemenin amacı şudur; yaşamayı yine yaşamadan hareketle anlamak.[56]

Yaşantı, herhangi bir psişik veya estetik kavram değil, bilgiye giden yolun başındaki "sağlam nokta" olarak, aşkın, deneyimi tüm genişliğiyle kucaklayan kavramdır. Dilthey için bu kavram, Brentano'nun niyetsellik/yönelimsellik (İntentionalite) kavramıyla aşağı yukarı aynı yapıdadır. Yaşantı tüm bilinç içeriklerinin kaplamına işaret eder ve daima "bir şey hakkında"dır, "bir şeye ilişkin"dir ve bilincin üç temel durumuna göre, bu "şey"in hem tasarım (bilme), hem duygu/heyecan ve hem de istenç içeriğini kapsar. Dilthey için ne bilincin niyetselliği/yönelimselliği ve ne de onun özdeşliği tek başlarına nesne bilinci için koşuldurlar; nesne bilinci için özgül koşul, yaşantıdır.[57]

Bir anlamda Dilthey'ın yaptığı, gerçekliği "yaşanabilir olan" ile sınırlandırmaktır. Bu sınırlandırma, aslında bilgikuramında bir genişlemeyi gösterir. Dilthey dış dünya sorunsalına bu sınırlandırma çalışması altında yeniden eğilir. Descartes'ten beri Yeniçağ felsefesinin yaptığı şey şu olmuştur: Bir kuramsal bilinçten ve bu kuramsal bilinçte içerilmiş duyum-algı-tasarım bağıntısından yola çıkmak ve bunların eylemle bağıntısını paranteze alarak, nedensellik ilkesine göre, bilinçte verili görüngüleri anlaşılır kılmak. Oysa Dilthey'a göre bilincin dış dünyayla ilişkisi, neliği gereği kuramsal değil pratik bir ilişkidir. Gerçekliğin karşı konulmaz ağırlığıyla dış dünya, zaten yaşantımızda, yani "orada"dır. Felsefe bu nedenle, dış dünyayı "kanıtlamak" istediği sürece, daima geç kalmış olacaktır. Buna karşılık felsefe, dış dünyanın gerçekliğini garantileyen "yaşantı"nın endeksini açığa çıkarabilir. Ve Dilthey'ın dış dünyanın varoluşuna ilişkin bilgikuramsal sorunsala verdiği yorumbilgisel yön burada belirir.

Dilthey bilinç felsefesinin soyutlamalarından hiç de tamamen kurtulamamasına ve hatta dış dünyanın gerçekliğinin kanıtını,

---

[56] Georg Misch, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s.34-35 53.

[57] Manfred Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s.68.

eylemi harekete geçiren şeye dış dünyanın karşı koyması ilişkisinin deneyimine dayanarak yaşantının "nihai" elemanına indirgemesine rağmen; yine de burada tezini geliştirmek bakımından çok yüksek ölçüde ileriye götürücü bir serbestlik elde eder: Bilgi öznesi dogmatizminden kurtulmak. Öz-bilincin başlangıç noktası ile son noktası, elbette ki dünyayla kökensel bir bağ kurma içinde yer alır. Bununla birlikte, "olgunlaşmış bir öz-bilinç" için koşullar, ancak yaşama deneyimi içinde sonradan ortaya çıkarlar. Yani öz-bilinç yaşama deneyimini öncelemez ve ona kendi kalıbını basmaz. Öz-bilincin yaşama deneyimi içinde ne zaman olgunlaşmış halde verili olduğu, Dilthey'a göre saptanamaz. Aşkın felsefenin "ben" sözcüğünün kullanılmasıyla birlikte öz-bilincin oluştuğunu gösterme niyetini, Dilthey "dayanaksız" bulur. Dilthey'a göre "ben-deme (Ich-Sagen)" öz-bilincin oluşmuşluğunun/tamamlanmışlığının ifadesi değil, dil içinde mevcut olan ve konuşan ile kendisine seslenilen arasındaki bir ilişkinin aydınlatılmasıdır.[58]

Habermas'a göre, eğer kültürel yaşama bağlamı bir öznelerarasılık zemininde oluşuyorsa ve bu zemin üzerinde ortaya çıkıp yerini alan bir deneysel bilim tarafından çözümlenemiyorsa, tinbilimlerinin, kendilerini pragmatist tarzda kavrayan doğa bilimlerinin yöntemsel çerçevesi dışında başka bir çerçevede hareket etmelerinin ve bir başka bilgi ilgisinden yola çıkmalarının gerekli olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Dilthey iki bilim grubunun araştırma/inceleme alanlarını varlıkbilimsel değil, bilgikuramsal yönden ayırır: Tinbilimlerinin ele aldıkları olgular, varlıkbilimsel anlamda "var" değildirler; tersine bunlar teşekkül ettirilmiş, yapay olgulardır. Bu nedenle doğa ve tinbilimleri arasındaki ayırım, bilen öznenin nesnesiyle/konusuyla "ilişki kurma tarzı"na, nesne/konu karşısında takındığı tutuma geri götürülmelidir. Tinbilimlerinde öznenin tavrı, sınırlandırılmamış, kayıt altına alınmamış bir deneyim türüne göre belirlenir: Tinbilimcinin deneyim alanı, dizgesel gözlemin deneysel koşulları sayesinde "el altında tutulan" bir alanla sınırlı değildir. "Yaşayan özne için gerçekliğe giden yol sınırlandırılmış değildir; açık ve serbesttir.[59]

---

[58] Manfred Riedel, *"Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı"*, s.76.

[59] Jürgen Habermas, *"Dilthey'ın Anlama Kuramı"*, s.10.

Dilthey, kurmaya çalıştığı tinsel bilimlerin bilgikuramının temelini, anlaşılmaya çalışılan tarihsel veya toplumsal olayda içerilen yaşamın tümüyle yakalanması için alabildiğine eşduyumsal yaşama olanağına dayandırmaktadır. Bu temele anlayıcı bir psikoloji adı da verilmektedir. Dilthey, tarihselci yorumbilgicileri böyle bir psikoloji geliştirmedikleri için eleştirmiştir. Eşduyumsal yeniden yaşama ya da anlayıcı psikoloji ile tarihsel ve toplumsal olaylara bakma, yorumbilgisel döngü ile de bağlantılıdır. Tarih için bunu şöyle örnekleyebiliriz: Dilthey için tarih ancak belirli bir zamana özgü dilsel ürünleri ve yazılı yapıtların dilini yorumlamaya, anlamaya çalışırsa yani bütünü anlamak için "merkeze yöneliş"i gerçekleştiren tarzda yorumbilgisi yaparsa doğru bir yol izlemiş olur. Görüldüğü gibi Schleiermacher'in yazınsal metin için ortaya koyduğu "yorumbilgisel döngü" anlayışı, Dilthey'ın "merkeze yöneliş" tezini etkilemiş ve tarihin anlaşılmasına doğru genişletilmiştir.[60]

Gadamer göre ise, tarihsel dünyayı taşıyacak olan şey, sonradan bir değer ilişkisi altına sokulan, deneyim yoluyla elde edilmiş olgular değil; tersine, bu dünyanın dayanacağı temel, bizzat deneyimi mümkün kılan içsel/insani tarihselliktir. Tarihsellik, her tür deneyimin gerçekleşme ortamı olarak, yaşama sürecidir ve kendi modeline, olguların saptanması içinde değil, tersine bir bütüne ait anımsama ve beklentilerin özgül bir şekilde içiçe geçmişliğinde sahip olur. Bizim "deneyim" diye adlandırdığımız şeyler, salt özne ile çıplak bir algılama nesnesinin yalıtık bir biçimde karşılaşmaları olamaz. Gerçek "deneyim", yaşama deneyimidir. Dolayısıyla tarih bilimlerine özgü bir bilme tarzının dayanacağı temel, Yeni Kantçıların ve İngiliz deneycilerinin anladığı anlamdaki değil, yaşama deneyimidir. Tarih bilimlerinin nesnesi yaşama deneyimidir. Bu bilimler yaşanmış olana yönelir ve yaşama deneyimi içinde önceden düşünülmüş olan şeyi yeniden düşünürler.[61]

Hegelci spekülatif idealizme göre, tarihsel dünyanın bilgisi için nihai koşul, bu dünyanın, bilinç ile nesne(si)nin özdeşliğinin sürekli kendini gösterdiği bir gerçeklik olmasıdır. Oysa Dilt-

---

60 Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.39.

61 Hans-Georg Gadamer, "Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", *Metinlerle Hermeneutik Dersleri II*, s.148.

hey'da nihai koşul, yaşantıdır. Tarihsel dünyanın bilgisi için aranılan nihai kesinliktir yaşantı. Çünkü yaşantı, spekülatif idealizmin yaptığı gibi, farkına varma ve farkına varılanın kendisini bir zihinsel edimle birbirinden ayırabileceğimiz, bölebileceğimiz bir şey değildir. Yaşantı, kendi içinde daha fazla ayrıştırılamayan bir içkinliktir. Yaşantıya yönelme ise, yaşantının kendisinden farklıdır. Yaşantı, dolaysız bir kesinliğe sahiptir. Dilthey, dolaysız kesinliğe sahip bu tinsel dünya öğesinden, yaşantıdan hareketle, yaşamanın bilgisinin nasıl mümkün olacağına yönelir.[62] Hegel, tinin kendisine dönmesini felsefi kavram zemininde tamamlanan bir şeye indirgerken (ki, Dilthey'ın idealist spekülasyonu "dogmatik" bulduğu yer burasıdır); Dilthey için felsefi kavram (ve giderek felsefenin kendisi), bir bilgi değil, tersine bir ifade olarak anlaşılır ve önem taşır.

Gadamer'e göre, tinin kendisi hakkındaki bilgisi, spekülatif kavram bilgisinde değil, tarihsel bilinç içinde gerçekleşir. Herşey, tarihsel tin içinde yerini alır. Felsefe bile, sadece, yaşamanın bir ifadesi, bir nesneleşme tarzı olarak geçerlidir. Bunun bilincinde olduğu sürece, felsefe, eski iddiasından, bilginin kavramlar aracılığıyla oluştuğu iddiasından vazgeçer. Artık "felsefenin felsefesi" haline gelir. Yaşamanın içinde varolan bir şey olarak felsefenin felsefi bir temellendirmesine dönüşür. Dilthey son çalışmalarında, böyle bir "felsefenin felsefesi" tasarımıyla ilgilenmiştir.[63]

Dilthey'ın sonlu-tarihsel bilinci de kendini aşma olanağına sahipse, onun kendini aşmasının ve böylece nesnel tarihsel bilgiye ulaşmasının göstergesi nedir? Gadamer'e göre, Dilthey'da bu soruya açık bir yanıt bulunamaz. Fakat onun tüm çalışmaları, bu soruya dolaysız bir yanıt oluştururlar. Bu yanıt şöyle ifade edilebilir: Tarihsel bilinç, tinin diğer tüm şekillenmelerinden üstünlüğü olan, bunların karşısında yüksek bir mevkide kendine yeterliliğin keyfini çıkaran bir bilinç değildir. Tarihsel yaşamanın üzerinde yükseldiği temel bu yaşamadan öylesine çözülemez / ayrılamaz bir şeydir ki; tarihsel yaşamanın kendisi, kendini tarihsel olarak anlama olanağını, yine kendisi sağlar. Bu nedenle tarihsel

---

62 Hans-Georg Gadamer, "*Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı*", s.150.

63 Hans-Georg Gadamer, "*Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı*", s.157.

bilincin önünde yeralan, yaşama gerçekliğini doğrudan ifade eden bir bilinç yoktur. Hegel'in yaptığı gibi, hiçbir felsefi bilincin, kendi özgül yaşama kavrayışına ait ölçütleri, kendinin bir gelenek içinde yer aldığını unutarak, tarihsel yaşamaya sokma hakkı yoktur. Aslında Hegel'in yaptığı, yine tarihsel yaşamanın içinde kalan bir şey olarak, geleneğe ve nesnel tine bir katkıdır. Tarihsel bilinç ölçüt koyan bir bilinç değildir. Tersine o, kendisini ve içinde yer aldığı geleneği, ancak düşünümlü bir ilişki içinde bilir. İnsan kendini ancak kendi tarihinden hareketle anlar. Tarihsel bilinç bir kendini bilme tarzıdır.[64]

Dilthey, Tarih Okulu'nu şuraya kadar haklı bulur: Genellikle özne diye bir şey, bir genel özne yoktur; sadece tarihsel bireyler vardır. Dolayısıyla bir kavramın anlamı, bir idealite halinde bir aşkın özneye bağıntılandırılamaz. Tersine "anlam" denilen şey, yaşamanın tarihsel gerçekliğinden yeşerip ortaya çıkar. Kendini, kendinden yeşeren anlam birlikleri üzerine bükülerek kuran ve şekillendiren, yine bizzat yaşamadır. Ve bu birliklerin anlaşılmasını sağlayan, kendinden hareket eden tekil bireydir. İşte bu, Dilthey'ın çözümlemesi için apaçık çıkış noktasıdır. Onun tekil bireye yönelmesinde olduğu gibi, genellikle yaşamayla bağ, belirli yaşantıların anlaşılabilirliği aracılığıyla kurulur. Bir yaşama sürecinin birliği, tekil bireylerden, onların oluşturduğu ortamdan hareketle kurulmuş olur.[65]

Dilthey'a göre, yaşama ve bilme bağıntısının kendisi, ilksel olarak verili haldedir. Bu, Dilthey'ın konumunu, felsefeden ve özellikle idealist düşünüm felsefesinin tarihsel "görelilikçilik"i hedef alarak geliştirdiği argümanlardan hareketle yöneltilebilecek tüm eleştirilere karşı itiraz edilemez bir konum kılar. Onun felsefenin kendisini bir yaşama olgusu olarak temellendirmesi, o ana kadarki felsefenin üretilip durduğu düşünce dizgelerinin yerine koymak istediği, çelişkilerden arınmış bir yeni felsefe aradığı anlamına asla gelmez. Tam tersine Dilthey için önemli olan, felsefi öz-düşünüm de dahil, her tür düşünümün yaşama içindeki rolünü, bu rolün kendisini, bir yaşama olgusu olarak anlamaktır.

---

[64] Hans-Georg Gadamer, *"Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı"*, s.163.

[65] Hans-Georg Gadamer, *"Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı"*, s.150.

Felsefe ancak, içinde bir rol üstlendiği yaşamanın bir felsefesi olabilir. Bir başka ifadeyle, felsefe, en nihayet, yaşama üstüne, felsefeyi de yaşamanın nesneleşmelerinden biri olarak anlamak suretiyle geliştirilen bir düşünüm olur. O böylece "felsefenin felsefesi"ne dönüşür; fakat hiç de spekülatif idealizmin anladığı ve yükselttiği şekilde değil. "Felsefenin felsefesi", Hegel'de olduğu gibi, bir spekülatif ilkenin birliğinden hareketle tek bir mümkün felsefeyi temellendirmek istemez, tersine o, tarihsel öz-düşünüm yolu üzerinde ilerler. O artık görelilikçilik engeline çarpmaz; görelilikçilikle suçlanamaz.

Gadamer'e göre, Dilthey'ın tüm yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların hedefi, şu parolayla özetlenebilir: Görelilikten totaliteye. Dilthey'ın bu konudaki özgül formülü şudur: "Bilincin koşulluluğunu bilmek." Bu formül, açıkça, idealist düşünüm felsefesinin formülüne karşı yönetilmiş bir formüldür. Yani tinin kendi mutlaklığı ve sonsuzluğuna doğru yükselişi içinde öz-bilincin tamamlanacağı ve mutlağın bilgisine sahip olmada sonluluğun tüm sınırlarının aşılacağını ifade eden Hegelci formüle. Ne var ki, Dilthey'ın "görelilik" engeli üstüne yorulmak bilmez düşünümü, onun yaşama felsefesi zemininden hareketle elde ettiği sonuçların, idealist düşünüm felsefesinin "entellektüalizm"i karşısında pek sağlam sonuçlar olmadıklarını gösterir. Üstelik öbür yandan Dilthey, görelilik engelini aşmak için gösterdiği çabada, bilme ediminin yaşamaya aidiyetinden hareket eden kendi çıkış noktasını bile, tam da, doğru yerine çekmek istediği "entellektüalizm"e teslim etmek zorunda kalır. Bu iki anlamlılık ve bu ikiye bölünmüşlük, nihai nedenini, Dilthey'ın kendisinden hareket ettiği Kartezyen düşüncenin kendi iç belirsizliğinde bulur. Onun tinbilimlerinin temellendirilmesi doğrultusundaki bilgikuramsal düşünümü, onun yaşama felsefesi zeminli çıkış noktasıyla hiç de gerçekten birleşmez.[66]

Dilthey felsefesinin ulaştığı sonuç "her tarihsel yaşama biçiminin göreliliği"dir. Bu sonuç, Dilthey'ı "felsefenin felsefesi"ne götürmüştür. Dilthey bu göreliliği "felsefenin felsefesi"nde aşmak istemiştir. İnsan kendi özgül/biricik zamanlılığı içinde tutukludur ve yerleşmiş olduğu bu tarihsel noktada, hep tek yanlı ve

---

[66] Hans-Georg Gadamer, "*Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı*, s.166-67.

göreli bir konumdadır. Fakat Dilthey, bu göreliliği, insanın kendi zamanı ve kendi sınırlı konumunu, insanlık tarihi içinde şimdiye kadar gerçekleşmiş olan olanaklara yönelerek aşma yolunu da açar. Ne var ki burada da şu sorun çıkar: İnsanlık tarihi gerçekleştirilmiş olanaklar bakımından hep içeriksel bir genişleme göstermektedir. Tarihsel bilinç, Hegel'in spekülatif bilinci gibi tarih-üstü olmadığından, tam tersine tarihsel bilincin kendisi, bu içeriksel genişleme karşısında göreli kalmaktan kurtulamaz. Fakat Dilthey'a göre, göreliliğin aşılacağı nokta da tam bu noktadır: Tüm zenginlik ve çok çeşitlilik yine de nihayet gerçekleştirilmiş olanaklarla sınırlıdır. Tersinden bakıldığında, insanın önünde hala sınırsız bir gerçekleştirilebilir olanaklar alanı durmaktadır. Kalıcı, yani göreli olmayan yön, insanın yaratıcılığı ve dolayısıyla özgürlüğüdür. Ve insan özgür olduğunun bilincine ve deneyimine de, bu nedenle ancak tarihte sahip olabilir. Bu olanağı gerçeğe dönüştürecek her yeni ufuk oluşumu, özgürlüğümüzü tarihte tanıyabileceğimizin göstergesidir. Görelilik bilinci özgürlük bilincidir. Dilthey bu düşünceye, yaşama ve ifadenin birliği düşüncesiyle tarihsellik düşüncesini birleştirerek ulaşır ki, bu iki düşünce arasında gerçekleştirilen birleşme anlaşılmadan Dilthey felsefesi de esaslı olarak anlaşılamaz.[67]

2. 22 Tinbilimlerinin Özerkleşmesi

Habermas için, doğa bilimlerinde verili olguları başlangıç koşullarından çıkarsanmış yasa hipotezleri yardımıyla açıklarız. Buna karşılık tinbilimlerinde simgesel bağlantıları/bağlamları kendinde hissedip bütünleme aracılığıyla anlarız. "Açıklama", dizgesel gözlemde kuramdan bağımsız olarak saptanmış olgular hakkında kuramsal önermeler kullanılmasını gerektirir. Buna karşılık "anlama", deneyimin ve kuramsal kavrayışın birbirine geçtiği bir edimdir.[68]

Dilthey'a göre, tinbilimleri doğa bilimlerinden şöyle ayrılır: Biri nesnesine/konusuna bilince dıştan, görüngü olarak tekil halde verilmiş olan olgular olarak sahipken; buna karşılık bu olgular diğerine içten verili bir gerçeklik, bir yaşama bağlamı olarak

---

[67] Otto Friedrich Bollnow, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s.116.

[68] Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.11.

nesne/konu olurlar. Buradan doğa bilimleri adına şu çıkar ki, bu bilimlerde doğa, sonuçlayıcı çıkarımlarla, hipotezler arasında bağ kurularak verili kılınır. Buna karşılık tinbilimleri bu olgular içinde psişik yaşam bağlamını her yerde kaynak halinde verili bir bağlam olarak temele koyarlar. Yani, doğayı açıklarız; tinsel yaşamı ise anlarız.[69]

Dilthey, "tinbilimlerinde ne gerçekliğin sade bir betimlenişine ne de gerçekliğin bir parça içeriği üstüne soyutlamalara başvurulmalıdır" der. Birincisi kuru bir deneycilik, ikincisi gerçeklikten kopuk bir yapılanmadır. Gerçek bir tinbilimi, hızla ve güçlü bir şekilde akan bir ırmağı geçmeye yarayan bir köprüye, bizi akıntı üzerinden asıl denize götüren bir gemiye benzer. Yaşama bu akıntıdır, bu denizdir. O hiçbir yerde durmaz. Tinbilimi bu akıntının, bu denizin üstünde hareket eder. Tinbiliminin yaşamayla bu ilişkisini göremeyenler ve bu ilişkiden hareket edemeyenler, ya soyutlamalara ve yapılanmalara dalıyorlar veya soyutlama ve yapılanmalardan nefret edenler, olgusal olana, teknik olana kaçıyorlar.[70]

Dilthey tinbilimlerinin nesnesini "tin" olarak gösterir. Ve aynı anda "tin"i, "psike", "ruh" olarak anılan şeyden özenle ayırır. Biz tarihsel dünyanın çok çeşitliliği içinde örneğin bir hukuk veya devlet düzeni halinde karşılaştığımız "tin"i, "psike"den hareketle nesneleştirip anlayamayız. Tam tersine, "tin" özgül bir alandır. Psişik yaşama süreci tekil insan için kendisine yönelinmesi gereken bir süreçtir. Oysa buna karşılık tin dünyası, insanları birbirine bağlayan ortak bir dünyadır. Ve tinsel oluşumlar özgül bir yasalılık ve özgül bir bağlam içinde yer alırlar. Bu tinsel dünya, bireylerin ortak dünyası olarak, hiç şüphesiz aynı bireylerin psişik/yaratıcı edim ve eylemlerinin bir ürünüdür. Fakat bu tinsel dünya bir kez oluşup nesneleştikten sonra bireysel "ruh"lardan ve genelinde "psike"den bağımsızlaşır.[71]

Habermas'a göre, Dilthey "bu iç taraf hakkındaki bilgimiz için psişik yaşam sürecini, açıklayıcı psikolojiyi temel alma"yı bir

---

69 Wilhelm Dilthey'dan aktaran Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.11.

70 Wilhelm Dilthey'dan aktaran Georg Misch, "*Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi*", s.41-42.

71 Otto Friedrich Bollnow, "*İfade ve Anlama*", s.106.

yanılgı olarak adlandırır. "Nesnel tinin anlamayla edilmiş bilgisi, psikolojik yoldan elde edilmiş bir bilgi değildir. Anlamada amaç, tine özgü yapı ve yasallıkla belirlenmiş olan bir tinsel oluşumu kavramaktadır." Bu, artık açık bir psikolojizm eleştirisidir ve "yaşamanın kendisi"nin simgesel bağlantılar içinde nasıl yapılandığını kavramak bakımından, romantik özdeşleyim öğretisi artık bir yana bırakılmıştır. "Yaşantı", bir öznel bilincin oluşumunda temelde yatan organik, kişiliğe bağlı, psişik bir hal değildir. Tersine niyetsel/yönelimsel içerikte bir şey, yani niyetlere/yönelimlere bağlı ve daima bu niyette/yönelimde içerilmiş olan anlam aracılığıyla anlaşılan şeydir.[72]

Dilthey, böylece yaşama-ifade-anlama arasındaki yöntembilimsel bağıntıyı, artık naif özdeşleyim kuramının yerine düşünüm felsefesinden ödünç aldığı bir modeli koyup, bu modele göre açıklar: Tin, kendi yaşamına, kendini nesneleştirmelerde dışlaştırarak ve aynı zamanda yine bu dışlaştırmalar üstüne bir düşünüm içinde kendine dönerek sahip olur. Tinin bu oluşum süreci, insanlık tarihiyle bütünleşir. Bu nedenle toplumsallaşmış tekilin, yani bireyin her günkü sıradan varoluşu, hep bu yaşam-ifade-anlama bağıntısı/bağlamı içinde hareket eder. Bu bağıntı/bağlam, tinbilimlerinin izleyeceği yöntemi de kurar. Yorumbilgisel anlama, sadece, yöntem haline getirilmiş, mat, yarı saydam bir düşünüm biçimidir. Çünkü önbilimsel eşduyum alanı içinde birbirlerini toplumsal planda etkileyen insanların oluşturduğu yaşama, hiçbir zaman tamamlanamamasından dolayı, her zaman bir matlık, bir yarı saydamlık gösterir. Dilthey'm kendi ifadesiyle, "Bir bilim, eğer nesnesi/konusu yaşama-ifade-anlama bağıntısı/bağlamı içinde kendisine yönelinecek bir nesne olarak önümüzde bulunuyorsa, tinbilimlerine dahil olur."[73]

Gadamer'e göre, Dilthey'm tinbilimlerinin bilgikuramsal yönden temellendirilmesinde attığı önemli adım, tekil bireyin kendi yaşama deneyimi içerisinde oluşan bağlam yapısından, artık hiçbir tekil bireyin bütünüyle yaşamadığı ve deneyimlemediği tarihsel bağlama geçişi yapmış olmasıdır. Tarih sorunsalı, tarihsel bağlamın tekil birey tarafından nasıl yaşanabilir ve bilinebilir ol-

---

72 Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.13.

73 Wilhelm Dilthey'dan aktaran Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.15.

duğu sorunu değildir; tersine kimsenin yaşamamış olduğu bağlamların nasıl bilinebilir kılınacağıdır. Dilthey'm bu sorunun anlamadan hareketle aydınlatılması gerektiğini düşündüğüne hiç şüphe yoktur. Anlama, ifadeye yönelik anlamadır. İfade edilmek istenen, bizzat ifade içinde açığa çıkar ve ifade anlaşıldığında, ifade edilmek istenen de anlaşılmış olur.[74]

Anlama, tinin kendi nesneleştirmeleri üstüne bükülme tarzı içinde, zaten tin tarafından sürekli icra edilen bir harekettir. Dolayısıyla bilen özne (anlayan), aynı zamanda, kültürel dünyayı oluşturan/yaratan bir sürecin parçasıdır. Yani özne tinsel nesneleşmeleri anladığı kadar, bunların yaratılmasına ön-bilimsel olarak katılır. "Böylece tinbilimi kavramı, konu kapsamına göre, yani konusunun yaşamanın dış dünyadaki nesneleşmeleri olmasıyla belirlenir. Tinbilimi sadece tinin yaratmış olduğu şeyi anlar. Buna karşılık doğa biliminin nesnesi/konusu olan doğa, tinin etkisinden bağımsız olan gerçekliği kapsar." "Tinbiliminin olanağı için ilk koşul, benim bizzat bir tarihsel nelik olmamda, tarihi araştıranın bizzat tarihi yapan olmasında yatar."[75]

Dilthey'a göre, aynı zamanda "tarihin genelgeçer sentetik yargıları"nı ortaya koymak da mümkündür. Bu argümanla Dilthey, kendini kötü bir döngü içine atmış olur. Tarih üzerine sentetik a priori yargılar, tarihsel yaşama sürecini kavramamızda dayanağı oluşturacak modeli pekiştirirler. Fakat buradaki tin modeli bir döngü modelidir: Kendini nesneleştiren ve kendi nesneleştirmelerini (yaşam dışlaştırmaları) anlayan/yansıtan bir tin modeli. Bu kavrayış tarzı, Vico'nun tarihsel dünyayı tanıyan/anlayan ile onu yapanın özdeş oldukları önermesine dayanır.[76] Vico, Kartezyen şüpheye bir darbe indirmiş ve Kartezyenizm tarafından temellendirilen doğanın matematiksel bilgisinin kesinliğine karşı, insan tarafından yapılmış olan tarihsel dünyanın bilgisinin, bilgikuramsal önceliğe sahip olduğunu ileri sürmüştü. Dilthey, Vico'nun bu argümanını tekrarlar ve şöyle yazar: "Tinbilimlerinin olanağı için ilk koşul, benim bizzat bir tarihsel nelik olmamda,

[74] Hans-Georg Gadamer, "*Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı*", s.151-52.

[75] Wilhelm Dilthey'dan aktaran Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.15.

[76] Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.15-16.

yani tarihi araştıranla tarihi yapanın aynı nelik olmasındadır." Tarihsel bilgiyi mümkün kılan, tarihte özne ve nesnenin türdeşliğidir.[77]

Yaşam tarihinin birliği, geriye bakışlı imlemelerin üste çıkarılmasıyla teşekkül eder. Bu imlemeler, içkin olarak tüm yaşam akışını, daha önceki yorumlamaları da içerecek şekilde kuşatır. Dilthey bu birikimsel yaşam deneyimini tümevarımla karşılaştırır. Çünkü en son yorumlama, gelip geçmiş olanlar hakkındaki genelleştirmeleri, olumsuz deneyimleri dikkate alarak düzenler. Tarihsel anlatıların mantıksal biçimi, geriye bakışlı imlemelerin ve yorumlamaların özgüllüğünü/kişiye aitliğini yansıtır. Bunlar anlatıcı dile getirmelerdir. Bu dile getirmeler, bir perspektiften hareketle, yani bir kalkış noktası kabul edilerek tarihsel olaylar hakkında haber verirler. Tarihsel olaylar, ancak bir perspektiften, bir kalkış noktasından hareketle imlenebilirler ve bir protokole bağlanabilirler.[78]

Habermas'a göre, Dilthey "eşduyum" kavramını özel bir anlamda ele alır. Eşduyum, birbirleriyle aynı dil içinde iletişim kuran bir özneler grubu için aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığını ifade eder. Eşduyum, çeşitli ögelerin ortak işaretler içindeki uyumunu ifade etmediği gibi, aynı sınıfa ait ögelerine bu sınıfa aidiyetini de ifade etmez. Kendimi bile, ancak diğerini anladığım tarzda, yani o diğerini onun nesneleştirmeleri içinde nasıl anlıyorsam, işte öyle, yani bir "eşduyum alanı"nda anlarım. Çünkü benim ve diğerinin yaşam dışlaştırmaları, bizi öznelerarası birbirimize bağlayan aynı ortam, yani dil içinde ifadesini bulur.

Dil öznelerarasılık zeminidir. Dil, içinde "insanın içselliğinin kendi tam, yaratıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir ifadesini bulduğu" biricik ortamdır. Bu ortam içinde imlemler sadece bilişsel değildirler; hatta daha geniş anlamda duygusal/heyecansal ve normatif yönlere sahiptirler: "Karşılıklı anlamayı, yani anlaşmayı, bize, bireyler arasında oluşan eşduyum garanti eder. Bu eşduyum, us, duygusal yaşam sempatisi, gereklilik (ödev) bilinci (haklar ve ödevler) arasındaki karşılıklı bağıntı içinde kendini göste-

[77] Hans-Georg Gadamer, *"Dilthey'ın Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı"*, s.148

[78] Jürgen Habermas, *"Dilthey'ın Anlama Kuramı"*, s.18.

rir."[79] Dil zemininde yapılanan bu eşduyumun özelliği, bireyleşmiş tekillerin onun içinde iletişim kurmalarıdır. Bireyleşmiş tekiller bu öznelerarasılık zemininde oluşan bir genellik içinde birbirleriyle özdeşleşmek ve türdeş özneler olarak birbirlerini karşılıklı tanımak suretiyle anlaşırlar. Fakat aynı anda aynı tekiller, bu iletişim içinde aralarına mesafe koyarlar ve birbirlerine karşı kendi Ben'lerinin vazgeçilmez özdeşliğini ileri sürerler. Dilsel simgelerin öznelerarası geçerliliğine dayalı olan eşduyum, böylece iki şeyi aynı anda mümkün kılar: Karşılıklı özdeşleşme ve birinin diğeri karşısında özdeş-olmayışa sıkı sıkıya sarılması. Karşılıklı konuşma ilişkisi, böylece genel olan ile bireysel olan arasında bir diyalektik ilişki olarak gerçekleşir. Ben-özdeşliği ve günlük dil iletişimi, birbirini tamamlayan kavramlardır. Ben, kendisiyle ancak bir başkası olarak iletişim kurar. Öz-bilinç, başkasıyla öznelerarası anlaşmanın yatay zemini ile öznelerarası anlaşmanın dikey zemininin kesiştiği noktada ortaya çıkan "kendilik" bilincinden başka birşey değildir. Aslında "eşduyum" kavramının bu bağlamda "öznelerarasılık" ve "iletişim" kavramlarıyla birlikte kullanılması Habermas'ın Dilthey'da aradığı şeyin neliği konusunda açık bir fikir vermektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği gibi bu kavramlar, Habermas'ın yapılandırmaya çalıştığı iletişimsel eylem kuramına dayalı bir toplumsal bilim projesinin en önemli temellerini oluşturmaktadır.

Dilthey kendini, aynı anda hem tarihsel hem de dilsel olarak yapılanın eşduyum sayesinde, aynı yöntembilimsel sorunu, yani genel ve özel/tekil arasındaki bağıntı sorununu çözmeye yönelmiş bulur. Burada sorun, artık hiç de sadece araştırma mantığına ait bir sorun gibi görünmez. Hatta daha çok mantıksal zemininde ele alınması gereken bir sorun olur. Yorumbilgisel anlama, kaçınılmaz olarak genel olan kategoriler içinde, kaçınılmaz olarak özel/tekil kalan bir anlamı kavrar. "Bir defalığın dünyası"nın çözümlemesi için daima yeni "genel doğrular" gerekir.[80]

Habermas'ın Dilthey ile düşünsel ilişkisi Comte ile olduğu gibi sorunlu bir ilişkidir. Görüldüğü gibi Habermas zaman zaman Gadamer'in Dilthey'a yönelik eleştirilerine katılsa bile, onun kendi kuramı için önemini hiçbir zaman gözden kaçırmamakta-

---

79 Bkz. Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.22.
80 Bkz. Jürgen Habermas, "*Dilthey'ın Anlama Kuramı*", s.24.

dır. Elbette ki bugün bile Dilthey'a gönderme yapmadan pozitivist olmayan bir toplumsal bilimden söz etmek çok güçtür. Gadamer de bunun farkındadır. Ancak o, ilerde ortaya konacağı gibi, yorumbilgisini evrenselliğe yöneltmek istemektedir. Dilthey ise bu konuda hiç de istekli değildir. Habermas'ın Gadamer'e karşı Dilthey'la ittifak kurduğu nokta özellikle burasıdır.

2. 3 *Gadamer ve "Evrensel Yorumbilgisi"*

Genel hatlarıyla yorumbilgisel felsefe veya varlıkbilimsel yorumbilgisi, dünyadaki temel varlık biçimimizin anlama ve yorumlama olduğu, varsayımlardan bağımsız bilgi bulunmadığı öncülünden hareket eder. Yorumbilgisel felsefe, bilen özne ile incelenen nesneyi birbirinden ayıran kartezyen felsefeyi sorgulamaya ve aşmaya çalışır. Kartezyen felsefeye göre nesnel olguların önyargısız ve tarafsız bir özne tarafından gözlemlenmesi olanaklıdır ve bu görüş, doğal bilimlerin bilgikuramsal temelidir.

Heidegger, varlıkbilimsel yorumbilgisini oluştururken kendisine "görüngü" kavramının yanısıra "logos" kavramını da merkez olarak alır ve bu kavramların kökenbilimsel anlamlarını çözümlemeye girişir. Görüngünün Yunanca karşılığı olan fainomenon'un anlamı kendisini kendi içinde gösteren veya açık olan demektir. Logosun bir anlamı da beliriş (deloun) yani kendini görünmeye bırakandır. Buna göre logos, kendini gösterenin belirişi ya da görüngüye karşılık düşen tepkidir. Kavramlar böyle anlaşıldığında, Husserl'in şeylerin kendisine gitmek diye özetlediği görüngübilim, şeylerin kendilerine boyun eğme; kendini kendinden göstermeye çalışanın örtüsünü kaldırarak onu görünürleştirme şeklinde ele alınabilir. Böyle bir görüngübilimden artık yorumbilgisine gitmek kolaydır. "Görüngübilimsel betimlemenin yöntembilimsel anlamı yorumdur. Dışvarlığm görüngübiliminin logosu yorumsal niteliktedir. Dasein'ın görüngübilimi sözcüğün kökensel anlamında yorumbilgisidir ki bu terim, yorumlama işini belirtmektedir." Heidegger'in kazandırdığı yepyeni boyut sayesinde yorumbilgisi, varoluşun varolma biçimini ilksel anlamına dönüşerek metinlerin yorumlanması şeklindeki alışıldık anlamından sıyrılmış olmakta veya alışıldık anlam, Heidegger'in kattığı yeni boyutla birlikte ilksel anlam ile bağlantılanarak onun bir türevi haline dönüşmektedir. Heidegger'e göre, insan bilimleri

için önerilen yöntemi yöntembilimsel düzeyde meşrulaştırabilmek için Dilthey'ın yaptığı gibi tinsel varoluşu doğanın varoluşundan, açıklamayı anlamadan ayırmaya gerek yoktur. Çünkü anlama, insan Dasein'm dünya içindeki varlık olarak gerçekleştirmiş olduğu ilksel başarıdır. Dasein'ın varoluş biçimi olarak anlama, daha en başından itibaren vardır. Doğal bilimlerdeki bilgi türü de anlamanın bir alt-türü olmaktan öte bir şey olmamaktadır. Heidegger'e göre Dasein, tarihsellik tarafından kurulmasının yanısıra gelenek (dil) tarafından da kurulmuştur. Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil insan yaşamının devindiği boyut, dünyayı oluşturan ögedir. Dilin, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri kendine ait bir varlığı vardır. Oysa Husserl dile hiç önem vermemektedir, çünkü ona göre anlam dilden önce vardır. Dil insanın önceden aşkın egosunda sahip olduğu anlamaları isimlendiren ikincil bir etkinliktir.[81]

Heidegger'e göre anlama "bilmenin" bir yolundan çok varolmanın bir yoludur. Bu açıdan, yorumbilgisinin alanı tek tek yapıtları anlamaktan tüm tarihsel varlıklara ve oradan varlığın anlaşılmasına kadar genişlemiştir. Tarihi tanımlamak demek, onu yorumlamaktır. Varlık kendiliğinden ortaya çıkmamıştır, ortaya çıkması gerekmiştir. "Yorumlamada, anlama değişik bir şey olmaz. Kendisi olur. Böyle bir yorumlama varoluşçu bir anlamda anlamın içindedir, yani anlama yorumdan kaynaklanmaz. Yorumlama ise anlaşılan şey için bilgi toplamak değil, anlamaya yöneltilen olasılıkları ortaya çıkartmaktır." Kısacası yaşamın kendisi yorumdur.[82]

Heidegger öncesi yorumbilgisinin başlıca özelliği metin yorumlarının karar verilebilir olduğunu, yazarın ve metnin niyetinin kavranılmasıyla doğru yoruma ulaşılabileceğini varsaymasıdır. Oysa Heidegger sonrası yorumbilgisinde her yorumun aynı zamanda metnin yeni bir okuması olması nedeniyle her yeni yorumun metne yeni bir anlam kattığı düşünülür. Çünkü metnin anlam ufkuna ister istemez yorumcunun kültürü, zamanı ve önyargıları katılır. Bu da doğal olarak yeni ve farklı anlamalara yol açar. Bu nedenle Heidegger sonrası yorumbilgisinde metnin tamamlanmış bir anlamı olduğunu düşünmek ve o anlamı keşfet-

[81] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.43.
[82] Serpil Oppermann, "*Hermenutics: 'Yorumbilim'*", s.89.

meye çalışmak felsefî bir yanılsamadır. Yorumbilgisi böylece metinde bulunan anlamı keşfetmekten çok anlamı metinde yaratmanın peşinde olan bir etkinliktir. Yani, anlam hakkında karar verilemezdir. Bu, metni kapalı bir yapı olarak görmek yerine, bir ucu daima açık bitmemiş bir süreç olarak kavramsallaştırmak anlamına gelir.[83]

Gadamer'e göre, Heidegger Dilthey'ın "aşkın bilinç"in arkasına, yani "yaşama"ya geri dönme talebinden hareket etmiş, bu talep kendi felsefesinin en önemli güdümleyicisi olmuştur. Heidegger, Dilthey'ın düşüncelerini kendi varoluş felsefesinin görüngübilimsel yönden temellendirilmesinde esas almış, bunu da yorumbilgisi sorununu felsefi bir radikalleşme içinde ele almak suretiyle yapmıştır. Heidegger bir "olagelme yorumbilgisi" kurmuş ve bununla, Husserl'in görüngübilimsel öz varlıkbilimine karşı "varlığın öndüşünsel olmayışı"nı açımlama gibi paradoksal bir görev formüle etmiştir. Buna göre varlık kendini "anlar" ve kendini olanaklar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada yorumbilgisinin görüngülere yönelik araçsal yöntem anlayışı, varlıkbilimsel yöntem anlayışına geri dönmek zorunda olduğu noktaya ulaşır. Anlama artık burada insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir. Tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir. Böylece tarihsellik sona erer, tarihsellik görelilikçiliğin demir parmaklıkları kırılır.[84]

Gadamer'e göre de, Heidegger, tarihsel bilimlerin yöntembilimsel tekliğini bilgikuramı düzleminde meşrulaştırmak için, tarihsel varoluşu Dilthey'ın yaptığı gibi doğanın varoluşundan ayırmaya gerek olmadığını savundu. Tersine o, doğa bilimlerindeki bilgi türünü, "anlama"nın bir alt türü olarak gördü. Heidegger'in anlamayı varoluşsal bir olay olarak yorumlaması, onun, ne eksik ne fazla, tam da yorumbilgisinin en temel öğesini yakaladığını gösterir. Eğer anlama tüm varoluşun aşkın bir belirlenişi ise, o zaman yorumbilgisel anlama da yeni bir boyut ve evrensel bir önem kazanmış olur. "Tarihçi Okul"un bir türlü gerekçelendirmediği "yakınlık" olayı ve sorunsalı artık somut bir anlam taşıma-

---

[83] Baki Güçlü, "*Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'*", s.132.

[84] Hans-Georg Gadamer, "*Hermeneutik*", s.18-19.

ya başlar ve adına uygun bir öze kavuşan yorumbilgisinin görevi, tam da bu kendine ait olan önemi kavramak haline gelir.[85]

Gadamer, anlamanın varoluşsal bir eylem olarak kavranması gerektiğini düşünür. Bu nedenle de anlama, "atılmış, tasarlanmış bir proje"dir. Nesnellik bir kuruntudur. Tarihçiler bile, modern ve yöntemsel bir bilimin temsilcileri olarak, geçmişin bize sesini duyurduğu kesintisiz bir zincirin halkalarıdır. Ahlak bilinci aynı zamanda pratik ahlak bilgisi ve ahlaki varoluştur. Bize tarih bilincinin varlıkbilimsel boyutlarını çözümleyecek modeli sağlayan, işte pratik bilginin ahlakın özüyle ve eğitimin ya da kültürün ödevler ve ereklerin somut bilgisiyle bu bütünleşmesidir.[86]

Gadamer için, felsefi yorumbilgisinin bir "bilim" olma kaygısı yoktur. Tam tersine felsefi yorumbilgisi, anlamanın ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, önlenemez bir şekilde, bizzat "anlama" denilen şeyin neliğine aittir. Bu, öznel ön-kabullerin, özel ve keyfi değerlendirmelerin meşrulaştırılması demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey, tam bir disiplinleştirme değeri taşır. Çağlar, kültürler, sınıflar, ırklar ile aradaki kaçınılmaz, zorunlu mesafe, anlamaya gerilimini ve yaşamını veren özneler-üstü yöndür.[87]

Gadamer için, felsefi yorumbilgisinin işlevi yöntembilimsel olmaktan çok varlıkbilimseldir. O, bilimsel olsun ya da olmasın her türlü biçimiyle anlama görüngüsünün temelini oluşturan ve yorumlayıcı öznenin tam anlamıyla yönlendiremediği bir olgu olarak anlamayı oluşturan koşullara dikkatleri çekmeye çalışır. Felsefi yorumbilgisi için sorun ne yaptığımız ya da ne yapmak zorunda olduğumuz değil, bizim isteklerimizin, yaptıklarımız ötesinde neler olduğudur.[88] Gadamer'in yorumbilgisiyle getirmek istediği insan bilimlerine yardımcı olacak yeni bir disiplin değildir. Onun aradığı "etkin-tarihsel bilinç" dediği yeni bir bilinçtir.

---

85 Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*" çev: T.Parla, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Paul Rabinow & William Sullivan (derleyenler), Hürriyet, İstanbul, Ekim 1990, s.97.

86 Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s.99.

87 Hans-Georg Gadamer, "*Hermeneutik*", s.23.

88 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, 1977, s.XI.

Gadamer, yorumcunun tarih içindeki şimdiki zamandaki katılımına dayalı bir anlama kavramı geliştirmiştir. Anlama bir dolayımlamadır ve tarih içinde bir hareket olarak ele alınmalıdır. Bu tarih akışında, ne yorumcu ne de yapıt birbirinden ayrı ve bağımsız parçalar olamaz. Anlama görüngüsü içinde geçmişin rolü çok önemlidir. İnsanlar tarihsel olarak varoldukları için tarihsel geleneği kendi içinden yorumlamak kaçınılmazdır. Anlama, her zaman anlamanın zaten bilinen ufukları içinde başlar ve orada son bulur. Geleneği kendi içinden anlamak demek önyargılı olmak demektir. Gadamer önyargıyı bir ön-anlama olarak görmektedir. Önyargı yorumlamanın bir koşuludur. Bilinçli bir yorumun işlevi tüm önyargıları silmek değildir. Yanlış önyargıları doğrulardan ayırmaktır. Yorumlama bizim dilimizin ufuklarının bir başkasınınkiyle birleşme süreci olarak da tanımlanır. Gadamer, "anlaşılabilen varlık dildir" der. Ona göre önyargılarımız bizi geçmişten ayıramaz, tersine bize geçmişi açar. Bizim tarihsel varoluşumuz bu önyargılar sayesindedir. Böylece anlamak şimdiki durumların geçmiş durumlar tarafından şekillendirilmiş biçimidir. Gadamer'in "önyargı" kavramı anlama ediminin tarihsel ve sonlu boyutlarını kabul etmeye dayanır. Ona göre bu boyutlar, insanlar arasındaki anlam akışında olumlu bir rol üstlenmelidirler. Geçmişle şimdiki zamanın birleştikleri yer dildir. Geçmişi anlamak demek, geçmiş deneyimlerden oluşan bir yapıtla halihazırdaki yorumcusunun önyargıları arasında bir ufuk birleşimi yaratmak demektir. Ufukların birleşimi olarak anlama temelde dilbilimsel bir süreçtir.[89]

Gadamer'in kuramı, yorumbilgisinin kendi tarihi içinde özellikle iki açıdan önem kazanmaktadır. Birincisi, doğa ve toplum bilimlerinin birliğine ilişkin pozitivist değerlendirmeye uzun süredir devam eden muhalefeti kuvvetlendirmesi ve ikincisi de, geleneksel yorumbilgisi tarafından yapılan pozitivizm eleştirilerinin kendi imalarının, bizzat pozitivist bir yöntem kuramı içinde kaldığını göstermesidir.[90] Gadamer'in, Heidegger ve kendisinden önceki yorumbilgisinden farkı, yöntem üzerine vurguyu reddetmesidir. En temel yapıtı olan *Hakikat ve Yöntem*'in başlığı bile

---

[89] S.Oppermann, "*Hermenutics:* '*Yorumbilim* ". s.90.

[90] Bkz. William Outwaite, "*Hans-Georg Gadamer*", çev: A.Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Quentin Skinner (derleyen), Vadi, Ankara, 1991, s.29.

bu noktayı kesin bir şekilde açıklamaktadır. Gadamer için hakikat ile yöntem arasında bir birlik ilişkisi yoktur. Gadamer belki de en temel yapıtına seçtiği başlıkla hocası Heidegger'in temel yapıtı olan *Varlık ve Zaman*'a, tersine çevirici bir gönderme yapmaktadır.

Gadamer'e göre, yorumbilgisinde "yöntem"den vazgeçilmesi, "hakikat"ten vazgeçildiği anlamına gelmez. Hakikat, kendisinden yola çıkılarak anlamanın ortaya çıktığı geleneğin özgünlüğüyle garanti edilir. Yorumbilgisinin işlevi de tam bu noktada gündeme gelir: Yorumbilgisi felsefenin evrensel ilkesidir. Gadamer için yöntem, bir öznenin bir nesneye, daha sonra "hakikat" olarak adlandırılacak belirli sonuçları vermek üzere başvurmasıdır. Gadamer'in, Heidegger'in yorumbilgisi projesini sürdürmesi aynı zamanda yöntem ve hakikatin zararlı birliğine karşı olmayı içerir. Doğal bilimlerin anlamayı önemsememe eğilimine karşı Gadamer yorumbilgisini, tüm yöntembilim alanını yönetebilecek düzeltici ve meta-eleştirel bir yönelim olarak önerir. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, Dilthey'ın tersine yorumbilgisine evrensel bir statü talep eder. O, anlamayı herhangi bir disiplinle ilişki içinde değil, dünyada varoluşumuzun özünü kavramaya yönelik olarak kullanır. *Hakikat ve Yöntem,* yorumbilgisini yeni ve daha iyi bir yöntem olarak değil, yöntembilimi ve onun hakikatle ilişkisini sorgulamak için önerir.

Gadamer, bilimi bir yöntem olarak, yorumbilgisini ise kesintisiz dinlemeye dayalı bir diyalog olarak görür. O, doğal bilimlerde yürürlükte olan yöntembilgisine ise tam bir güvensizlik içerisindedir. Nesnelci bilim anlayışının umduğu gibi kesin gerçeklere ulaşılamaz. Bilimsel düşünme sürecinde yer alan, çürütülen kanı da, onu çürüten ve yerine geçen yeni doğru da kesintisiz bir olaylar zincirinin halkalarıdır. Şimdi yürürlükte bulunan ve doğru diye bilinen şeyler, bir süre sonrasının çürütülecek olan önyargılarıdır. Bu bakımdan bilimsel düşünme süreci ile olağan düşünme sürecimiz arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Bilimsel yöntemle hakikatin yakalanamayacağı inancında olan Gadamer, hakikate ancak yorumbilgisel çalışmayla varılabileceği görüşündedir.[91] Gadamer'in kısaca ifade ettiği şudur: "temel olarak ben bir

[91] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı,* s.52.

yöntem önermiyorum; varolan durumu betimliyorum."[92]

Gadamer'e göre, bütün tarihsel bilginin, genel deneysel düzenliklerinin somut sorunlara uygulanmasını bir ölçüde içerdiğini elbette teslim edebiliriz; ama tarihsel bilginin gerçek amacı somut bir olayı genel bir kuralın özel bir örneği olarak açıklamak değil, bir tarihsel olayı özgüllüğü ve benzersizliği içinde anlamaktır. Tarih bilincinin kaygusu, insanların, halkların ya da devletlerin genelde nasıl geliştiğini bilmek değil; tam tersine, bu adamın, bu halkın ve bu devletin nasıl bu hale geldiğini, bu tekillerin nerelerden geçip nasıl tam buraya geldiklerini anlamaktır.[93]

Habermas, pozitivistlere karşı olan mücadelesinde Gadamer'i bir yandaş olarak görmesine rağmen, onun yöntem ve hakikat arasında yaptığı kesin ayrımı yanlış bulur. Yorumbilgisel düşünümü doğal bilimlerden ayırarak Gadamer bir anlamda, karşıtlarının yorumbilgisini değersizleştirmelerine katkıda bulunmaktadır. Buna karşı Habermas, yorumbilgisinin meta - eleştirel konumda kalma durumunda olmadığını ileri sürer. Yorumbilgisi, eğer insan bilimleri açısından önemini korumak istiyorsa yöntembilim sorunundan uzak kalmamalıdır. Habermas, Gadamer'in kuramında hiçbir nesnel ölçütün yeralmamasından rahatsızlık duyar. Eğer anlama ile yanlış anlamayı birbirinden ayırmak istiyorsak, bu ayrımı gerçekleştirmek için bazı ölçütlere gereksinimimiz vardır. Yani, sorun yalnızca anlamanın yapısı ya da olabilirliği değildir; sorun aynı zamanda anlamanın geçerliliğidir. Bu nedenle yöntenıbilimden kolayca vazgeçemeyiz. Özellikle deneysel-çözümleyici bilimler tarafından temsil edilen yöntemin evrensellik iddialarına karşı çıkmalıyız. Ancak bu bizi, yöntembilimi tamamen reddetmeye götürmemelidir. Bu noktada Habermas, Gadamer'e karşı Dilthey'ı savunmaktadır.

Habermas'a göre, hakikat ve yöntem arasındaki yüzleşme Gadamer'i yorumbilgisel deneyimle yöntembilimsel bilginin bütünü arasında soyut bir karşıtlığa götürmemelidir. Deneysel bilimlerin genel yöntembiliminin mutlakçılığı, bizi yöntembilimden mutlak bir uzaklaşmaya, bilim ile bilim karşıtlığı arasında bir

[92] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* Stagbooks, 1993, s.465.
[93] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s.86-87.

seçime zorlamamalıdır.[94]

Gadamer ise buna şu şekilde yanıt vermektedir:

"Benim yapmak istediğim insan bilimlerinin yöntemsel süreçlerini yönetecek bir kurallar dizgesi ortaya koymak değildir. Ben, bulgularımı birtakım pratik hedeflere yönlendirmek için bu alanlardaki çalışmaların kuramsal temellerini araştırmak da istemiyorum. Eğer çalışmalarımın pratik bazı sonuçları varsa, bu kesinlikle bilimsel olmayan bir "bağlanma"yla ilgili değildir. Tersine bu her türlü anlamada varolan bağlanmanın kabulünün bilimsel bütünlüğüyle ilgilidir. Benim temel ilgim hâlâ ve hep felsefidir. Ne yaptığımız ya da ne yapmak zorunda olduğumuz değil, fakat isteklerimiz ve yaptıklarımızın ötesinde bize ne olduğudur."[95]

2. 31 Dil

Gadamer'in diğer değerli katkıları bir yana felsefi yorumbilgisine en büyük katkısı Wittgenstein'ın dile dönüşünü, yorumbilgisi için uyarlamış olmasıdır. Bunun anlamı şudur; anlama her zaman için dil ile dilde olanaklıdır. Bu yüzden dile, gerçekliği, yani birincil süreci kopyalayan, yansıtan ya da imleyen ikincil bir süreç olarak bakılamaz. Dil, tam tersine, gerçekliği kendisi kurar. Gadamer, "anlaşılabilen varlık ancak dildir" ve "Dil anlamayı olanaklı kılan evrensel aracıdır. Bu yüzden bütün dilsel sorunlar gerçekte anlam sorunlarıdır" sözlerinde ifade ettiği gibi bir anlamda Heidegger'in varlığa dönüşünü, Wittgenstein'ın dile dönüşüyle birleştirmeye çabalar. Bir başka biçimde söylersek, Gadamer "varlığın unutulmuşluğu" düşüncesini "dilin unutulmuşluğu"na indirgeyerek okur.[96]

Gadamer'e göre, eğer ussallığımız dilin dışında değil de, dille birlikte oluştuysa, gerçeğin, sanat yapıtı ve tarihsel metinlerle ilişki içinde oluştuğu iddia edilebilir. Bu, aynı zamanda, dil ve

---

[94] Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, MIT, Cambridge, Massachusetts, s.167.

[95] Hans-Georg Gadamer'den aktaran Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.167.

[96] Baki Güçlü, "*Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak*'", s.133.

varlığı birbirine bağlayan genel bir kuramın da garantisidir.[97] Dil, inceleyici bakışlarımızın nesneleşmeleri olarak tüm eylemlilikleri temsil eden tüm toplumsal-tarihsel süreçler ve eylemlerin anonim öznesi değildir. Tersine dil, bizzat gündelik yaşamda bizi meşgul eden herşeyin yorumlanması oyunudur. Bu oyunda hiç kimse diğerlerine göre üstün ya da öncelikli değildir. Herkes merkezdedir ve oyunun içindedir. Dilsel bilinç yaşam pratiğinin her türlü maddi varoluşunu belirler. Gerçeklik dilin ötesinde oluşmaz. Gerçeklik dilin içinde oluşur.[98]

Gadamer, dil ile ilgili değerlendirmelerinin sonucunda, geleneğin, bizim ustalaşmayı öğrendiğimiz bir süreç olmayıp, içerisinde yaşadığımız, bize aktarılmış dil olduğu fikrine ulaşmaktadır. Ona göre şimdi ile gelenek arasındaki dilsel iletişim, yörüngesinde her türlü anlamayı içeren bir oluşumdur. Gelenek olarak dil, Wittgenstein'ın ele aldığı her türlü dil oyunlarını içermektedir, dolayısıyla yorumbilgisel yaşantıda, olgudan önce seçme ya da reddetme özgürlüğü söz konusu olamaz. Habermas'a göre ise, gelenek olarak dilin bu meta-kurumlaşması da, normatif ilişkilere indirgenemeyecek olan toplumsal süreçlere bağımlıdır. Dil, aynı zamanda örgütlü güç ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet eden, baskının ve toplumsal gücün bir aracıdır. Yani dil, etkili bir ideolojik araç olarak da görülmek durumundadır ve bu anlayış Gadamer'in tüm temel tezlerine taban tabana zıttır.[99]

Habermas'a göre ise, dili tüm toplumsal kurumların kendisine bağlı olduğu bir tür meta-kurum olarak algılamak için geçerli nedenler vardır. Toplumsal eylem sadece gündelik dil iletişimi içinde oluşur. Fakat açıktır ki, bir gelenek olarak dilin bu meta-kurumu, normatif ilişkilere indirgenemeyecek toplumsal süreçlere bağlıdır. Dil aynı zamanda bir hükmetme ve toplumsal güç aracıdır. Dil düzenli güç ilişkilerini meşrulaştırmaya yarar. Toplumsal eylemlerin anlaşılabileceği nesnel bağlam dil, emek ve egemenlikten oluşur. Gelenek süreci, hem emek dizgesi, hem de otorite dizgesi tarafından göreceleştirilir. O, sadece özerk bir yorumbilgisinde mutlak bir güç olarak gözükür. Bu dedenle de,

---

97 Graeme Nicholson, "Answers to Critical Theory" *Gadamer and Hermeneutics*, Hugh J. Silverman (derleyen), Routledge, 1991, s.154.

98 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.35.

99 Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.129.

toplumbilim yorumcu toplumbilime indirgenemez.[100] Bu noktada Habermas'ın, Marx'a ve Eleştirel Kuram'ın kendisinden önceki kuşağına bağlılığı açıktır.

İdeoloji ve özgürleşme açısından Gadamer ve Habermas arasındaki fark, dilin toplumsal eylemdeki rolü yoluyla görülebilir. Gadamer'de dil, güç ve toplumsal süreçle bozulmamış saf bir değişim dizgesi olarak ortaya çıkar. Habermas ise, Gadamer tarafından dilin bir meta-kurum olarak idealize edilmesine karşı çıkar. Habermas'a göre dil, aynı zamanda bir toplumsal güç ve egemenlik aracıdır.

2. 32 Anlama

Geleneksel yorumbilgisel kuram, bir nesneyi, kendinde olarak anlamayı amaçlayan bir özne varsayar. Bu, öznenin nesneye peşin hükümler olmaksızın yaklaşarak, mümkün olduğunca açık zihinli ve önyargısız olması gerektiği anlamına gelir. Gadamer için, bunun tersine, anlamayı ilk planda mümkün kılan peşin hükümler ve önyargılardır. Tarihsel etki ya da metnin etkili oluşuna ilişkin farkındalığımıza bağlıdır onlar. İncil'i ya da Komünist Manifesto'yu, tarihimizde oynadıkları role ilişkin bir bilgi olmadan anlamak mümkün değildir. Geleneksel anlama kuramı iki yolla nitelendirilmeye gereksinim duyar ki bu yolların her ikisi de Gadamer'in yapıtında içkindir. Birincisi, anlamayı bir yöntem olarak görmek yeterli değildir. O, bundan daha fazla bir şeydir. Anlama, toplumsal gerçekliğe ulaşmamızın ilk yoludur. İkinci olarak, Gadamer'ın bağlanma kavramı, toplumsal dünyada kökleşmiş olmamız olgusunun sonuçlarını anlamamıza yardım eder. İnsan olmamız, başka insanların neye benzediğini, başka insanların sahip oldukları inançların ne demek olduğunu anlamamızı olanaklı kılar. Fakat bu, aynı zamanda, nedensel bir biçimde ve değerden bağımsız olarak, yalnızca başka insanların pratiklerini ve inançlarını kayıt edemeyeceğimiz anlamına da gelir.[101]

Gadamer'e göre, anlam geçmişi içeren yeni bakış açılarının sonucu olarak aralıksız birikmiş anlamların bir toplamıdır. Bu yüzden, geleneksel anlam ilkesel olarak tamamlanmamıştır, yani gelecekteki, geçmişe göndermelerden türeyen gelişmelere açık-

[100] Jürgen Habermas, On the Logic of Social Science., s.174.

[101] William Outwaite, "*Hans-Georg Gadamer*", s.30.

tır.[102] Anlama sınırsız bir araç olarak beşeri dil-kullanmanın evrenselliğini gösterir ki bu araç, her şeyi, yalnızca dil aracılığıyla aktarılan kültürü değil, fakat nihai olarak her şeyi taşır; çünkü herşey, içinde etkileşimde bulunduğumuz anlaşılabilirlik alanında birleşir.[103]

Bir metnin yorumcuya gözüken o anki anlamı, yazar ve çevresi tarafından temsil edilen fırsatlara bağlı değildir. En azından onlar tarafından tüketilmiş değildir. Anlam, aynı zamanda, yorumcunun tarihsel konumu, yani bir bakıma tarihin nesnel akışının bütünü tarafından belirlenir. Metnin anlamı yazarını aşar. Bu nedenle, anlama yalnızca bir yeniden-üretim değil, bizzat üretimdir.[104]

Aktarılmış metinlerin anlamı, takip eden olay ve yorumlardan bağımsız değildir. O, yeni bakış açılarıyla sürekli olarak oluşum halinde olan çökelmiş anlamların bir toplamıdır. Bir metnin anlamı ilke olarak tamamlanmamıştır ve gelecekteki yeni yorumlara açıktır. Tarihin akışı ve yorumcunun değişen konumu, yeni bakışlar getirir ve eski ögeleri yeni değerlendirmelere sokar. Bu, aktarılmış metinlerin anlamının tükenmezliğinin temelidir. Bir metni anlamını sökebildiğimiz ölçüde anlayabiliriz. Bir metnin anlamını sökmek, bize de anlamlı gelen yeni anlam ifadeleri içerir. Bunun gerçekleşmesi için metinde ifade edilmiş inanç ve değerlerin bize ussal gelmesini sağlayacak ortak bir dil bulunmalıdır. Bu, metnin ortaya koyduğu geçerlilik savlarını kabul etmeyi gerektirmez. Ancak, onları bizim de paylaştığımız sorun ve bağlamlara getirilen olası yanıtlar olarak görmemiz, yani "diyaloğa değer" bulmamız anlamına gelir.[105]

Gadamer'e göre uygulama, yorumbilgisinde önemli bir öğedir. Hiçbir zaman anlamanın arkasından gelen ikincil bir işlem değildir. Uygulamanın nesnesi, daha baştan ve tümüyle yorumbilgisel anlamanın gerçek ve somut içeriğini belirler. Uygulama, daha önceden bilinen bir genel doğrunun, belli bir durumunu

[102] Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.155.

[103] Hans-Georg Gadamer'den aktaran Outwaite, "*Hans-Georg Gadamer*", s.31.

[104] Hans-Georg Gadamer'den aktaran Thomas MCCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* s.175.

[105] Thomas McCarthy, *The Critical Thory of Jürgen Habermas,* s.180.

açıklamak için uyarlanması demek değildir.[106] Gadamer, her yorumun aynı zamanda bir uygulama olduğu konusunda ısrarlıdır. Uygulama metnin geçmişi ile okuyucunun şimdisi arasında bir dolayımlama, geçmişin "sen"i ile bugünün "ben"i arasında bir konuşma olarak betimlenebilir.

Gadamer'e göre, anlama ile onun pratik dönüşümleri arasındaki kurucu ilişki yalnızca kutsal metinler, pozitif hukukun egemen normları gibi zaten kurumsal geçerliliği olan gelenekleri içermez. Onun istediği yalnızca sanat yapıtlarının yorumu ile felsefi metinlerin açıklaması arasındaki ilişkiyi geliştirmek değildir. Gadamer, otoriter iddialar taşıyan belirgin geleneklerin uygulamacı anlamasının, yorumbilgisel anlama için bir model oluşturduğu konusunda bizi ikna eder.[107]

Gadamer için, yorumbilgisel bilimler arasındaki özgün yakın ilişki, uygulamanın her türlü anlamanın tamamlayıcı bir ögesi olarak tanınmasına bağlıdır. Hem hukuksal hem de teolojik yorumbilgisinde, ortaya konan metin ile onun yorumunun belirli momentlerine uygulanmasıyla elde edilmiş anlam arasında temel bir gerilim vardır. Burada, bir yasa tarihsel olarak anlaşılmaz, fakat yorumlanma yoluyla somut geçerlilik kazanır. Aynı şekilde dinsel bildiri, burada, tarihsel bir metin olarak anlaşılmaz, fakat koruyucu etkisini uygulayabileceği bir yolla ele alınır. Bu, ister yasa olsun ister İncil; metnin, eğer gereği gibi yani öne sürdüğü iddialara göre anlaşılırsa, her momentle, her özel durumda yeni ve farklı bir yolla anlaşılması gereğini içerir. Burada anlama her zaman uygulamadır.[108]

Heidegger'in geçmişte yazılmış metinleri anlamanın olanaksızlığı tezini kabul eden Gadamer, kendi tarihsel durumumuz bakımından anlamı yeniden yapılandırma düşüncesine yönelir. Ancak burada sözü edilen anlamı yeniden yapılanma süreci tarihten bağımsız bir süreç değil, okurun şimdideki ufkunun geçmiş ufkuyla kaynaşması olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda Gadamer'in tarihselcilik sorununa "öznelerarasılık" bakımından yaklaştığı açıktır. Başka bir deyişle, geçmiş dönemlerin ve başka kül-

106 Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s.98 .

107 Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.162.

108 Hans-Georg Gadamer'den aktaran Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.163.

türlerin anlaşılması, anlaşılan nesne anlayan özne ayrımı ile değil, ancak ve ancak etkileşime giren öznelerin karşılıklı olarak anlama ufuklarının kaynaşmasıyla olanaklıdır. Burada sözü edilen kaynaşma olgusu, Gadamer'in düşüncesi açısından bakıldığında, kuşkusuz metinden sonraki bir tarihten metne bakmaya duyulan ilginin özyapısıyla ilintilidir.

Gadamer'in anlamayı, metnin özgün anlamının yorumcunun "şimdi" ve "burada" anlamıyla kaynaşması olarak görmesi, anlama ve açıklama arasında kurulan ikiliği de büyük ölçüde ortadan kaldırır. Nitekim Gadamer, Alman Romantizmi'nin bize öğrettiği en önemli şeylerden birinin "anlama ve açıklamanın bir ve aynı şey olduğunu göstermesi" olduğunu ifade eder. Anlama ve açıklamanın birbirleriyle özdeş kılınması yorumbilgisinin "önce anla, sonra yorumla" ilkesine de son verir. Anlama ile yorumlama arasında bir öncelik sonralık ilişkisi olamaz, çünkü yorumcu metni yorumlayarak anlar ve anlarken de zaten yorumluyordur. Öyleyse bütün anlamalar yorumlamalardan ibarettir.[109]

Bir metni doğru anlamak insan bilimlerine, elbette yorumcunun zaman, mekan ve dünya görüşü içindeki konumuna ilişkin girdiler sokacaktır. Ancak artistik yorumun tersine metnin dil aracılığıyla yorumlanması demek olan anlama uğraşı, özerk bir yaratı olarak özgün metinden bağımsız değildir. Artistik yorumlamada olduğu gibi, özgün olanın yalnızca sözcüğün, jestin ve tonun somut özünde gerçekleştirilmesi değildir. Yorumlama anlamında okuma, bir metni aynen okumaktan farklı olarak, kendi kendini amaçlayan bir iş değildir. Bir düşünce örüntüsünün özerkçe gerçekleştirilmesi olmayıp okuma süreciyle yeniden canlandırılan metne bağımlı bir iştir. Okuma, metnin okunmasında aşılıp içerilen bir şeydir.

Gadamer'e göre, yorumu gerekli kılan ilk koşul, anlaşılmayı bekleyen şeyin "yabancı" niteliğidir. Gerçekten de, ilk bakışta açık olan, bizi salt varlığıyla ikna eden şey, herhangi bir yorum gerektirmez.[110]

Heidegger öncesi kuramlar, kendilerini, bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırla-

---

[109] Baki Güçlü, "*Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'*", s.133.

[110] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s.84.

mışlardı. Öznel bir bakış açısından ifade edecek olursak, yorumbilgisel döngüyü, bütünün anlamının "kestirilmesi" ile bu anlamın daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle, romantiklerin kuramına göre döngüsel hareket, soruşturmanın bir sonucu değil, ne denli gerekli olursa olsun, eksikliğiydi. Bir metnin içinde gezine gezine, tüm yönlerine ve çeşitli eklemlenmelerine baka baka, sonunda döngüsel hareket mükemmel anlayışa varıp ömrünü tamamlıyordu. Bu yorumbilgisel anlama kuramı Schleiermacher'de en uç noktasına ulaşıyor; tümüyle öznel bir fonksiyon olan, katıksız bir kestirme eylemi düşüncesine indirgeniyordu. Açıktır ki böyle bir yorumbilgisel anlama anlayışı, metinlerde saklı duran, gerçekten yabancı ve esrarlı öğeleri "ihlal" etme eğilimindedir. Oysa Heidegger yorum döngüsünü anlatırken, bir metni anlama sürecinin ön-anlamanın beklentisel güdülerinden mutlaka etkileneceğini şiddetle vurgular.[111]

Yorumbilgisinin hareket noktası, anlamanın, hem bir gelenekte ifadesini bulan "nesnenin kendisi"ne, hem de o nesnenin, bize içinden hitap edebileceği bir geleneğe ilişkin olduğu gerçeğidir. Öte yandan, yorumbilgisel anlamayı başarabilen herkes de şunu bilmelidir ki, "nesnelerle" olan ilişkimiz çok da "olağan", basit ve sorunsuz değildir. Zaten yorumbilgisini, tam da geleneğin bize ilettiği mesajın "aşina" ve "yabancı" karakteri arasındaki gerilim üstüne bina etmekteyiz. Ama bu gerginlik, Schleiermacher'in durumunda olduğu gibi, psikolojik bir gerginlik değildir. Tersine, yorumbilgisi tarihselliğinin anlamı ve yapısıdır. Bir ruh hali değil, yorumbilgisel soruşturmanın nesnesi olan geleneğin aktardığı "şey"in ta kendisidir. Tarihsel mesajların hem "aşina" hem de "yabancı" karakteriyle olan ilişkisi nedeniyledir ki, yorumbilgisi, "merkezi bir konum"dadır. Yorumcu, bir geleneğe aidiyeti ile soruşturmasının teması olan uzaklığı arasında parçalanmış durumdadır. Bu "yorumbilgisel konum", şimdiye kadar üzerinde pek durulmamış olan bir olaya dikkatimizi çekmeye yarayabilir. Bu zamansal uzaklık sorunu ve bunun anlama açısından anlamıdır. Genellikle düşündüğümüzün tersine, zaman, geçmişi geri getirmek için üzerinde köprü kurabileceğimiz bir büyük yarık değil, aslında geçmişin gelişini destekleyen ve bugünün

[111] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinçi Sorunu*", s.103.

köklerini barındıran bir zemindir. "Zamansal uzaklık", köprüyle bağlanarak ya da aşılacak bir uzaklık anlamı taşıyan bir uzaklık değildir. Bu görüş, tarihselciliğin safdil önyargısıydı. İnsanın, kendini geçmişteki bir çağın bakış açısına yerleştirmeye ve o çağa özgü kavramlar ve simgelerle düşünmeye çabalamasıyla tarihsel nesnelliğin sağlam toprağına ulaşabileceğine inanılmıştı. Oysa, "zamansal uzaklık", anlama için olumlu ve üretken olanaklar sağlayan bir kaynaktır. Kapatılacak bir mesafe değil, giderek bir gelenek oluşturabilecek öğelerin yaşayan sürekliliğidir. Bu gelenek ise, geçmişimizden taşıyıp getirdiğimiz her şeyi, bize aktarılan her şeyi aydınlatan ışıktır. "Zamansal uzaklık", sürekli bir evrenselleşme hareketi içindedir. Zamanın arıttığı evrensellik, zamansal uzaklığın ikinci üretken boyutudur. Bu hareket, bir dizi yeni önyargı geliştirir. Ama bunlar parçacıl ve tikel önyargılar değildir. Tersine gerçek anlamaya yol gösteren meşru önyargılardır.

Her yorumbilgisel anlama, nesnenin kendisi ile başlar ve biter. Ama iki şeye karşı da tetikte olmak gerekir: Bir yanda başlangıç ile sonuç arasındaki "zamansal uzaklığın" rolünü yanlış anlamaya karşı, öbür yanda da tarihsel nesnelliğin yaptığı gibi "nesnenin kendisi"nin idealize edilmiş nesnelleştirimine karşı. Buna dikkat edersek, "tarihsel nesne"de, "kendi" kanı ve görüşlerimize karşın gerçekten "başka olanı" bilmenin nasıl mümkün olduğunu; yani her ikisini birden bilmenin nasıl mümkün olduğunu anlayabiliriz. O halde, terimin gerçek anlamında tarihsel nesnenin bir "nesne" olmadığını, iki öğenin "birliği" olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Tarihsel nesne, her ikisinin de ifadelerini buldukları ilişki, yani "yakınlık"tır: Bir yanda tarihsel gerçeklik, öbür yanda "öteki"ni bilen tarihsel anlamanın gerçekliği. Bilginin ve tarihsel nesnenin kendilerini birbirlerine "bağlılık"larında ifade ettikleri bu birliktir en eski tarihsellik. Bize tarihin içinden gelen bir nesne, yalnızca uzaktan seçtiğimiz bir nesne değil, tarihselliğini gerçekleştiren varlığın ve tarihselliğini gerçekleştiren bilincin ortaya çıktığı bir "merkez"dir.[112]

Bütün ve parçalardan oluşan yorumbilgisel döngünün, özellikle nesnel ve öznel boyutları, Schleimacher tarafından incelenmiştir. Bir yandan, her metin yazarın tüm yapıtının bütününe ve

[112] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s.105-106.

dolayısıyla bağlı olduğu edebiyat türüne aittir. Öte yandan, eğer bir metni özgül anlamanın özgünlüğü içinde kavramak istiyorsak, o zaman bu metni bir yaratma anının belirtisi olarak görmemiz ve onu tekrar yazarın bütünsel zihinsel bağlamı içine yerleştirmemiz gerekir. Böylece anlama, yalnızca nesnel olguların değil, herşeyden önce yazarın öznelliğinin oluşturduğu totaliteye bakılarak gerçekleştirilebilir. Schleiermacher'in kuramında Dilthey'ın ön belirtilerine, onun bütünün anlaşılmasını tanımlamakta kullandığı "merkeze yöneliş" sözlerine rastlarız. Dilthey tarihsel araştırmalara, bir metnin o metnin kendisi aracılığıyla anlaşılması gerektiği yolundaki geleneksel yorumbilgisel ilkeyi uygular.[113]

Bütün ile parçalar arasında döngüsel bir ilişki vardır. Bütünün anlamı ancak parçalar yoluyla anlaşılabilir ama bütünün ışığı olmaksızın parçaların aydınlatıcılığı hiçbir işe yaramaz. Gadamer anlamanın merkezine yerleştirdiği bu yorumbilgisel kuralı "bütünü ayrıntılar, ayrıntıları bütün bağlamında anlamak zorundayız" diye ifade eder. Gadamer, anlamayı insanın hep içerisinde yaşadığı varoluşsal bir eylem olarak görmesi nedeniyle, metin yorumcusunun konumunu da döngüye katarak Schleiermacher'den ayırır. Yorumcunun amacı, Schleiermacher'in sandığı gibi, kendini yazarın yerine koymak ve yazarın zihinsel faaliyetine nüfuz etmeye çalışmak değildir. Yorumcu, bir metni anlamaya çalışırken kendini metin ile metnin içerikleri arasında aracı kılmaya; metnin özgün niyetini, iç uyumunu kurmaya ve anlam boşluklarını gidermeye yani metnin anlamını, önemini ve değerini anlamaya çalışmaktadır. Şu halde yorumbilgisel soruşturmanın amacı da, yazarın ve yorumcunun ruhları arasındaki gizemli iletişimi ortaya sermek değil, nasıl olup da metinleri ve sözleri anlayabildiğimizi açıklamaktır.[114]

Gadamer, yorumbilgisel sürecin anlama edimini ufukların kaynaşması imgesiyle anlatır. Bu, hem tarihsel uzaklığı anlamayla aştığımız dikey düzlem için, hem de coğrafi ve kültürel, dilsel uzaklığı dolayımlayan yatay düzlemdeki anlama süreci için doğrudur. Anlama yoluyla geleneğin edinimi çeviri modeline ben-

---

[113] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s.99.

[114] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.51.

zer. Bugünün ufku yokolmaz, tersine geleneğin türediği ufukla kaynaşır.[115]

Gadamer'e göre, bir geleneği anlamak şüphesiz tarihsel bir ufku gerektirir. Ancak bu, kendimizi tarihsel duruma yerleştirerek elde ettiğimiz ufukla aynı değildir. Tersine, biz zaten kendimizi herhangi bir konuma yerleştirmek için bir ufka sahip olmak zorundayız. Kendimizi bir konuma yerleştirmek ne anlama gelir? Elbetteki kendimizi ihmal etmemiz anlamına gelmez. Ancak bu, diğer konumu düşünmek zorunda olduğumuz koşulda gereklidir. Yalnızca bu "kendimizi yerleştirme"nin anlamını karşılar. Eğer biz kendimizi bir başkasının konumuna yerleştirsek, onu anlayabiliriz, yani başkalığını, parçalanmaz bireyselliğini farkedebiliriz. Bu kendini yerleştirme ne bir bireyin diğerine eşduyumu, ne de bir diğer kişiye kendi ölçütlerimizin uygulanması değildir. Fakat bu her zaman hem kendimizi hem de diğerinin tekilliğini aşan daha yüksek bir evrenselliğe ulaşmayı içerir. Ufuk kavramı kendini anlatır çünkü o, anlamaya çalışan kişinin sahip olması gereken geniş ve ileri bir bakışı ifade eder. Bir ufka sahip olmak, halihazırda kapalı olanın ardına bakmayı öğrenmek demektir. Bunun amacı onu, daha geniş bir bütün ve doğru bir oranda görebilmektir. Eğer kendimizi yok sayarsak tarihsel bir ufka sahip olamayız. Biz, her zaman, umut ve korku gibi yakınımızda olanlardan etkileniriz ve geçmişin tanıklığına bu etki altında yaklaşırız. Bu nedenle, geçmişin kendi anlam beklentilerimiz içinde yitip gitmesini sürekli olarak engellemek gerekir. Aslında bugünün ufku, kendi önyargılarımızı sürekli olarak sınadığımız bir süreçte oluşur. Bu sınamanın önemli bir parçası geçmişle ve içinden geldiğimiz gelenekle ilişkilidir. Bu yüzden, bugünün ufku geçmişten bağımsız bir şekilde oluşmaz.[116]

Gadamer, "ufuk" kavramını Husserl ve görüngübilimsel gelenekten devralır. Gadamer'deki kullanımında ufuk, görüş olasılığını sınırlayan bakış noktası olarak tanımlanır ve o "konum" kavramının bir parçasıdır. Ufuk, bizim dünyadaki konumlanmışlığımızı tanımlar ve betimler. O, belirli ve kapalı bir bakış noktası açısından kavranmamalıdır. O, içinde bizim hareket ettiğimiz ve

[115] Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.151.

[116] Hans-Georg Gadamer'den aktaran Jürgen Habermas, *On the Logic Of Social Science*, s.152.

bizle birlikte kendisi de hareket eden birşeydir. Ufuk, aynı zamanda, herhangi bir dönemde beraberimizde getirdiğimiz önyargılara bağlı olarak da tanımlanabilir. Bu önyargılar olmadan ufku göremeyiz. Anlama edimi, Gadamer'in ünlü metaforuyla söylendiğinde, birinin ufkunun tarihsel ufukla kaynaşması şeklinde tanımlanır. Gadamer'e göre, tamamen bağımsız bir ufuk düşüncesi yanılsamadır. Geçmişi bugünden ayıran belirgin bir çizgi yoktur. Geçmişin dünyası bize yabancı değildir çünkü o bugünkü ufkumuzun oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Gadamer'in terimleriyle söylenirse, başarılı bir yorum, ufukların kaynaşmasını gerektirir. Ancak, bu bir metinde içerilmiş mutlak bir doğru anlam bulunduğunu göstermez. Eğer yorum, her zaman, farklı yaşama dünyaları arasında yorumbilgisel bir dolayım ise ve eğer yorumbilgisinin "ilksel durumu" tarihin akışı içinde yeralıyorsa, son bir geçerli yorum kavramı anlamını yitirir. "Tarihin sonu olmadığı sürece, yorum süreci hiçbir zaman sona ermez."[117] Bu noktada Habermas'm yanlış ve doğru anlamaları ayırt etmek konusundaki ısrarı önemini yitirmektedir. Çünkü Gadamer açısından anlamanın doğru ya da yanlışlığından değil, başarılı ya da başarısızlığından söz edilebilir.

2. 33 Önyargı, Gelenek ve Otorite

Gadamer'in yorumbilgisinin belki de en önemli yanı önyargı, gelenek ve otoriteye karşı olan tavrıdır. Gadamer bu kavramları Aydınlanma'mn anladığı gibi anlamamaktadır. Onun her üç kavrama da yaklaşımı, Aydınlanma'mn aksine, olumludur. Habermas'm Gadamer'i en fazla eleştirdiği noktada burasıdır.

Gadamer'e göre, yorumcunun kendisinde ve bulunduğu dönemde taşıdığı önyargılar anlama önünde birer engel olarak görülemez. Tam tersine anlamayı anlama yapan ya da anlamayı olanaklı kılan yorumcunun söz konusu önyargılarıdır. Zaten farklı anlamalara yol açan da, Gadamer'e göre, işte bu önyargıların yansıttığı ve bu önyargılarda yansıyan anlama ufkudur. Aslında Gadamer'in bu düşüncesi, Heidegger'in ön-anlama düşünce-

[117] Hans-Georg Gadamer'den aktaran Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* s.174.

sinden türettiği bir düşüncedir.[118]

Bize egemen olan önyargıların çoğunlukla tarihsel geçmişi tam anlamamıza engel olduğu doğrudur. Ama daha önce bir ön-anlama olmadan, ki bu bir anlamda önyargıdır, ve insan özeleştiriye hazırlıklı olmadan, ki bu da ön-anlamamızdan kaynaklanır, tarih bilinci ne olanaklıdır, ne de anlamlı. Ancak başkaları yoluyla kendimiz hakkında doğru bilgi elde edebiliriz. Ama bu demek değildir ki tarihsel bilgi ille de içinde yaşadığımız geleneğin çözülüp gitmesine yol açar. Hayır, geleneği ancak zenginleştirebilir, doğrulayabilir ya da değiştirebilir. Kısaca, kendi kimliğimizi keşfetmemize katkıda bulunur.[119]

Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir. Gerçek bir yorumbilgisel tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, nesnelci bir "yansızlık'la kazanılamaz. Kendimizi "parantez içine almamız" ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Yorumbilgisel tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yolladır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, özgün bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini, bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz.[120]

Gadamer'e göre, kanılarımızdan ya da görüşlerimizden biri yeni bir yorumbilgisel bilginin ışığında sorunsal haline gelince, hatta bir önyargı olduğu ortaya çıkınca, onun yerini mutlaka bir çeşit "kesin doğru"ya bırakması gerekmez. Bu, tarihsel nesnelciliğin naif teziydi. Bu tezin unuttuğu şey ise şuydu: Çürütülen kanı da, onu çürüten ve yerine geçen "doğru"da, her ikisi de, kesintisiz bir olaylar zincirinin halkalarıdır. Birinci önyargı bir yana atılamaz. Çünkü daha sonra oynayacağı önemli bir rol vardır, ama hala geçerliyken oynadığı rolden değişik bir rol. Hatta şunu da eklemeliyiz; mahkum edilen önyargı, yeni rolünü ancak sonuna

---

[118] Baki Güçlü, "*Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak*", s.133.

[119] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*", s.81.

[120] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*" s.103.

kadar çürütülünce oynayabilir. Bir kanıyı önyargı ilan etmek ve onu yerinden atmak zor bir iştir; çünkü onun yerine her ne konacaksa, bunun geçerliliğini kanıtlaması, ancak birinci önyargının maskesinin tümüyle düşürülmesine bağlıdır. Başka bir konumun yerine geçen her "yeni" konumun, "önceki" konuma gereksinimi vardır, çünkü neye ve niçin karşıt olduğunu bilinmeden birşeyin kendisi de açıklanamaz.[121]

Hatta ve hatta, Gadamer'e göre, yargılarımız, önyargılarımız kadar varlığımızı oluşturmazlar. Önyargılar zorunlu olarak doğrulanmamış veya yanlış değildirler. Bu nedenle de mutlak olarak gerçeği çarpıtmazlar. Aslında, varoluşumuzun tarihselliği sözcüğün literal anlamında önyargıları tüm deneyim kapasitemizin ilksel yöneltilmişliğini oluşturur. Önyargılar dünyaya açıklığımızın göstergesidir.[22]

Gadamer'in iddiasına göre, Aydınlanma, doğal bilimler tarafından önerilen gerçeğin yöntembilimsel iddialarına bağlı olarak, önyargı kavramının gözden düşmesinden sorumludur. Önyargı, bizzat tarihsel gerçekliğe ait olduğu için, anlama için bir engel değil, tam tersine bir koşuldur. Gadamer Aydınlanma'yı, otorite ile us ve özgürlük arasında uygunsuz bir karşıtlık ilişkisi kurduğu için suçlar ve bu görüşe karşı, bireylerde cisimleşmiş otoritenin bir boyun eğmenin sonucu olmadığını ileri sürer. Ona göre, otoriteye itaat, us ve özgürlükte temellenir, güç ve keyfiyette değil. Gadamer'in düşüncesinde gelenek bir otorite biçimi olarak görülür ve o da us ve özgürlükle aynı saftadır. Gelenek, kuşakların zamanın tahribine karşı koruduğu şeydir. Gadamer'e göre, koruma edimi, devrim ya da keşiften daha az bir özgürlük momenti değildir. Gadamer, geleneği yok saymak ya da gözardı etmek yerine onu tarihsel ilişkilerin bir parçası olarak kabul etmemiz ve onun yorumbilgisel üretkenliğini teslim etmemiz gereğini vurgular.

Aydınlanma, geleneği insan özgürlüğü üzerinde bir zincir olarak görüyordu ve usu, geleneği tamamen yok etme gücüyle tanımlıyordu. Romantisizm önceliklerin yerini değiştirdi; logos'a karşı mitos'u öne çıkardı ve yeniye karşı eskiyi savundu. Ancak yorumbilgisiyle Eleştirel Kuram arasındaki bugünkü tartışma,

[121] Hans-Georg Gadamer, "*Tarih Bilinci Sorunu*" s.105.

[22] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.9.

önceki tartışmanın bazı kısır noktalarını aşmış gözükmektedir. Çünkü bugünkü tartışma "aşkın" ya da "mantıksal" bir düzeye taşınmıştır. Gadamer, yalnızca geleneğin avantajlarını savunmamaktadır. Kültürel mirasa katılımın, eleştirel düşünüm de dahil olmak üzere tüm düşüncelerin bir varlık koşulu olduğunu ileri sürmektedir. Habermas'a olan yanıtında onu, fazlaca basitleştirilmiş bir eleştiri kavramı kullanmakla ve gelenek ile düşünüm arasında soyut bir karşıtlık inşa etmekle suçlamaktadır. "Düşünüm benim arkamda olabilecek bazı şeylerin farkında olmamı sağlar. Yalnızca bazı şeylerin, herşeyin değil."[123]

Habermas'a göre ise, gelenekle otorite arasında kurduğu bağlantı nedeniyle Gadamer, anlama sayesinde geliştirilmiş olan düşünümün, us ve otorite arasındaki dengeyi değiştirme gücünü hesap edememektedir. Gadamer, önyargıları rehabilite etmiş bir anlamaya ulaşabilme girişimini yaparken ise Habermas'a göre, 18.yüzyılın ilk neslinin tutuculuğu tarafından güdülenmektedir. Gerçek otoritenin otoriteryan olmayacağına, itaate değil onaya dayandığına inandırılmıştır. Gadamer'in gelenek tarafından belgelenmiş olan önyargıların hakları konusundaki önyargısı, düşünümün gücünü yadsımaktadır. Düşünüm, Gadamer'in yorumbilgisinin görevini niteleyen şey olarak gördüğü gerçek varlığı yalnızca doğrulamaz aynı zamanda onu çözecek, dogmatik güçleri parçalayacak bir özelliğe de sahiptir. Düşünüm sürecinde, baskın olan otorite, gevşeyebilir ve içgörünün, ussal kararın daha az zorlayıcı olan kısıtlamaları içerisinde eriyebilir.

Gadamer, anlamanın ön-hükümsel yapısından önyargıların rehabilitasyonu gibi bir sonuç çıkartmakta, Aydınlanma'nın temel kabullerinden birinin tam tersine usla otorite arasında bir karşıtlık görmemekte; otorite ile ilgili olarak ortada dogmatik bir zor değil dogmatik bir onay olduğunu, yani otoritenin zordan bağımsız bir biçimde geliştirilebileceğini söylemektedir. Habermas, hiçbir biçimde bu görüşlere katılmaz. Weber'in otoriteyi zorun meşrulaştırılmış kullanımı olarak tanımlamasından yararlanır. Yani ortada yine zorun olmadığına ilişkin hatalı bir ileti-

[123] Hans-Georg Gadamer'den aktaran Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.187.

şimsel uzlaşma vardır.[124]

Gadamer, felsefi yorumbilgisinin geleneği edilgin bir şekilde kabul ettiği ve ona körü körüne itaati savunduğu şeklindeki suçlamayı kesinkes reddetmektedir. Geleneği anlamak istiyorsak kendimizi ona açık tutmak zorunda oluşumuz, geleneğin tekniklerini ve alışkanlıklarını körü körüne benimsememizi gerektirmez. Böyle bir zorunluluk yoktur. Gelenekle bağlantımız, ona itaat üzerinde değil ama onun üstünlüğünü bilmemiz üzerine temellenmektedir. Zaten felsefi yorumbilgisinin görevlerinden biri de, bir kimsenin başkalarının ve kendinin önyargılarının neler olduğunu eleştirel bir biçimde ayırabilmektir. Ancak bu görev, gelenekle bağlantılı olarak yerine getirilebilecektir. Bunun için ne mevcut düzenin ne de onu değiştirmeye çalışan devrimci bilincin yanında saf tutmak gerekmez. Yorumbilgisel kuramın görevi, toplumun sınıf çatışması tarafından yönetildiği varsayımının doğru olup olmadığına karar vermek değildir. Gadamer, ayrıca kendisini dogmatiklikle suçlayan Habermas'a, kendi otoritesinin daima otoritaryanizm ile birlikte olacağı ve özgürleşimin eleştirel düşünüm sayesinde gerçekleşeceği şeklindeki iddialarının da pekala dogmatik göründüğünü söyleyerek yanıt vermektedir.[125]

Gadamer'in tezine göre, yorumbilgisinin bize öğrettiği şey, süregelen, doğal gelenek ile onun düşünümsel edinimi arasındaki karşıtlığı ve ayrımı savunmanın dogmatikliğini görebilmektir. Bu iddianın arkasında yorumbilgisel düşünümün kendisini çarpıtan dogmatik bir nesnellik vardır. Tarihi, bir "eleştirel bilim" olarak gören bir tarihçi bile, gelişimine katkıda bulunduğu ulusal devletin süregelen geleneklerinden kendini tamamen ayıramaz. O ulusal bir tarihçidir; bir ulusa aittir. Anlamanın kendisi bir tür oluştur. Yorumbilgisinde yalnızca naif ve düşünümsel bir tarihselcilik, tarihsel-yorumbilgisel bilimleri mutlak anlamda yeni ve geleneğin iktidarından kopuk olarak görebilir. Tam tersine, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de göstermeye çalıştığı gibi, tüm anlamalarda işleyen dilsellik görünümleri yoluyla, toplumsal olarak aktarılmış dolayım süreçlerinin belirli kanıtları yaşamaya devam eder. Dil, yalnızca elimizdeki bir nesne değildir. O bir gelenek

---

[124] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.139.

[125] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.147-148.

haznesi ve sayesinde varolduğumuz ve dünyayı algıladığımız bir araçtır. Bu formülleştirmeye Habermas, bilimin aracının düşünüm yoluyla değiştiği ve bu deneyimin bize kesinlikle Alman İdealizmi'nin bıraktığı paha biçilmez bir miras olduğunu ileri sürerek karşı çıkar. Habermas'ın iddiasına göre, Hegelci düşünüm yöntemi, Gadamer'in çözümlemesinde bir mutlak bilinç içinde yerine getirilmiş olarak ortaya konmamasına rağmen, yine de onun "dilsellik idealizmi", kendini yorumbilgisel edinim, gelişim ve "kültürel ileti" içinde tüketir ve bu nedenle toplumsal ilişkilerin somut bütünü yüzünden zavallı bir güçsüzlük sergiler. Bu daha geniş bütün, Habermas'a göre, yalnızca dil tarafından değil, aynı zamanda, emek ve eylem tarafından da canlandırılır. Bu nedenle de yorumbilgisel düşünüm ideoloji eleştirisine dönüşmek zorundadır. Böylesine bir konum alarak Habermas, bilgi edinme şeklinde ifade edilebilecek temel toplumbilimsel ilgi-çıkar'ı vurgulamaktadır.[126]

Gadamer'e göre, Habermas'ın yorumbilgisinin umutsuzca geleneğin içinde kalarak onun duvarlarına çarptığı iddiası doğrudur. Ancak, bu "içinde"yi, bizim dünyamıza katılmayan fakat dışsal seçeneklerin gözlemi olarak kalan "dışarıda"nın zıt anlamlısı olarak anlamak mümkündür. Gadamer dünyanın, insanın anlamasının ya da anlamamasının aracı olduğu şeklindeki yorumbilgisel olguyu kabul eder. Fakat bu onu kültürel geleneğin mutlaklaştırılması noktasına götürmez. Yorumbilgisinin ilkesi anlaşılabilecek herşeyi anlamak zorunda oluşumuzdur. O, "anlaşılabilir varlık dildir" derken bunu kasteder.[127]

Gadamer'e göre, Habermas'ın Marksist ideoloji eleştirisi şu varsayıma dayanır; yorumbilgisel bilimlerde kullanılan düşünüm yaşam pratiğinin dogmatizmini sarsmalıdır. Burada şöyle bir dogmatizm vardır; düşünüm her zaman ve kaçınılmaz olarak öncel kanıları parçalar. Otorite her zaman yanlış değildir. Habermas'a göre otorite tanımsal olarak dogmatik bir güçtür. Ancak Gadamer özgürleşmeci Aydınlanma'nın yaptığı gibi us ve otoriteyi soyut karşıtlıklar olarak görmez.[128]

[126] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics,* s.28-30.
[127] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics,* s.31.
[128] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics,* s.33.

Habermas'ın Gadamer eleştirisinin odak noktası, onun yapıtının özgürleştirici siyasal pratik açısından konumudur. Bu eleştirinin temelinde Gadamer'in önyargı, otorite ve gelenek konusundaki Aydınlanma karşıtı polemikleri yeralmaktadır. Habermas'a göre, Gadamer eksik ve diyalektik olmayan bir Aydmlanma'yı eleştirmektedir. Habermas'a göre, Gadamer'in gelenekle devrolunan önyargıları savunması onlar üzerine düşünmemizi ve gerektiğinde onları eleştirmemizi engellemektedir. Edimciler geleneğin sonsuz akışı içinde edilgen alıcılar olarak ortaya konmaktadır. Habermas'ın istediği yorumbilgisel düşünmenin eleştirel boyutunu yitirmemesidir.

Habermas, en azından genel bir çerçevede, yorumcunun, anlaşılması gerekeni kendi yorumbilgisel konumuyla ilişkilendirmek durumunda olduğu argümanını kabul eder. Fakat, Gadamer'in bu ilişkiyi ele alışı ve bunun tutucu sonuçları konusunda ciddi kuşkuları vardır. Tarihin her türlü anlamanın üzerinde etkili olduğu savı, geleneğin otoritesi ve meşruluğunu doğrulamaya yeterli değildir. Yorumbilgisel bilgiyi basitçe geleneğin sürekliliğiyle özdeşleştirmek, uzaklaşma ve eleştiri karşısında katılım ve diyaloğa tek yönlü bir vurgu yapmaktır. Eleştirel düşünümde, geleneksel geçerlilik savlarını bazen reddederiz bazen de kabul ederiz. Her iki durumda da sadece egemenlik olan otorite ögesinin yerini daha az şiddet içeren bir sezgi gücü ve ussal karara bırakır.

Yorumbilgisi, geleneğe kör bir itaati gerektirmez. Gerçekliği, önyargılarla baktığımızda da anlayabiliriz. Ancak bu yalnızca hile ve yanlış bilincin maskesini düşürdüğümüz anlamına gelmez. Gadamer için sorun verili bir geçerlilik savını kabul veya reddetmemiz değildir. Sorun önyargıların ve ön-kavramların nasıl bilincine vardığımız, onları nasıl değerlendirdiğimizdir. Bu düşünüm yüksek edimi tarafından hemen gerçekleştirilebilecek birşey değildir. Bu, ancak başkalarının bakış açılarını anlamaya çalışmakla, önyargı yapılarını karşılıklı olarak anlamaya çalışmakla mümkündür. Düşünüm anlamaya karşı birşey değildir; anlama çabasının tamamlayıcı bir momentidir. Habermas'ın yaptığı gibi onları birbirlerinden ayırmaya çalışmak dogmatik bir tavırdır.[129]

[129] Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.189.

Habermas için, Gadamer'in gelenek tarafından geçerlilik kazandırılan önyargıların meşruluğu konusundaki önyargısı, geleneğin iddialarını reddetme yeteneğinde ifadesini bulan düşünümün gücüyle çelişki halindedir. Gerçeklik düşünümde parçalanmıştır çünkü düşünüm dogmatik güçleri yalnızca doğrulamaz, aynı zamanda parçalar. Otorite ve bilgi bir noktada birleşmezler. Elbette bilgi bugünkü gelenekte temellenir; olası koşullarla sınırlanmıştır. Ancak düşünüm geleneksel normların olgusallığında hiçbir iz bırakmadan kendini tüketmez.[130] Habermas için "Otoritenin itaatle hiçbir ilgisi yoktur. O, bilgi ile ilgilidir"[131] önermesini kabul etmek mümkün değildir.

Gadamer geleneği, yeni durumlarla sürekli olarak güncelleşmek durumunda olan görüşler ve değerler olarak görürken, Habermas mirasımızın bir parçası olan ve sürekli olarak kendilerinden özgürleşmek için uğraşmak durumunda olduğumuz egemenlik, baskı ve çarpıtma ögelerini vurgular. Gadamer, içinde bulunduğumuz diyalogdan bahsederken, Habermas halihazırda olan diyalogdan değil, olması gereken diyalogdan sözeder. Gadamer geleneğin üstünlüğüne saygı gösterirken, Habermas gelecekteki bir özgürlük umudunun peşindedir.[132]

2. 34 Retorik ve Phronesis

Habermas, felsefi yorumbilgisinin sınırlarını çizebilmek amacıyla, yorumbilgisini ve retoriği tanımlayarak işe koyulur. Ona göre yorumbilgisi, bir doğal dilde ustalaşmayı öğrenme konusunda sahip olduğumuz yeteneğimize gönderme yapar ki, bu yetenek, dilbilimsel olarak iletilebilir bir anlamı-anlamak ve çarpıtılmış iletişim durumlarında ona anlaşılabilir bir biçimde karşılık verme sanatıdır. Anlamın-anlaşılması, yazılı biçimlerin anlam içeriklerine olduğu kadar konuşmanın anlam içeriğine ve hatta dilsel olmayan simgesel dizgelere yöneliktir. Bu sanat, pratik sorunlar hakkında karar verilmek zorunda olunan her koşulda ikna olma ve ikna etme sanatıyla da simetriktir. Retorik de her dil kullanıcısının iletişimsel ustalığı olan ve özgün bir beceri haline

---

130 Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.170.

131 Hans-Georg Gadamer'den aktaran Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.169.

132 Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.192.

getirilebilen bir yetenek üzerine temellenmektedir. Yani hem yorumbilgisi, hem retorik yöntembilimsel disiplin ve geliştirilebilir bir doğal yetenek olduklarından, öğretilebilir sanatlar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Fakat felsefi yorumbilgisine böyle bakılamaz. O, iletişimsel ustalığımızı kazanırken elde ettiğimiz dilsel yaşantıları bilince çıkaran düşünümsel bağlanmasından dolayı, kurallarla yürütülen pratik bir beceri değil, bir eleştiridir. Yani yorumbilgisi ve retorik, iletişimsel ustalığın yapıcı ve disiplinli bir şekilde gelişmesine hizmet ederken yorumbilgisel düşünüm, i) anlamayı becerme ve kendisini anlaşılır hale getirme, ii) ikna etme ve ikna edilme süreçleri üzerine bir düşünüm olup, öğretilebilir bir sanatın kurulmasına hizmet etmez. O, gündelik iletişim yapılarının felsefi değerlendirmesidir.[133]

Gadamer'e göre ise retorik bir konuşma ve ikna biçimleri kuramı değildir. Tersine, araçlar ve amaçlar hakkında hiçbir kuramsal düşünüm olmadan, doğal bir yetenekten pratik bir ustalığa doğru gelişebilir. Anlama sanatı, yolları ne olursa olsun, kendisini yönlendiren ve yöneten kuralların açık farkındalığma bağlı değildir. O, tıpkı retorik gibi, herkesin bir dereceye kadar sahip olduğu doğal bir güçtür. Öylesine bir yetenektir ki, ona sahip olan diğerlerini aşar ve kuram bize ancak bunun gerekçesini söyleyebilir. Hem retorikte, hem de yorumbilgisinde kuram pratikten sonra gelir. Retoriğin görevi konuşma yeteneğini öylesine ikna edici bir şekilde kullanmaktır ki, ileri sürülen argümanlar bunlara muhatap olan ruhların özgül alıcılıklarına her zaman uygun olsun. Retoriğin görevi hakkındaki bu önerme kuramsal olarak aydınlatıcıdır. Bunun ardında iki Platoncu varsayım vardır. Birincisi, yalnızca bir gerçek kavrayışı olan biri, bir retoriksel argümanın olası sahteliğini yanılmadan düşünüp bulabilir. İkincisi, kişi ikna etmek istediği ruhların derin bir bilgisine sahip olmalıdır. Aristotelesçi retorik ikinci temanın bir devamıdır.[134]

Gadamer, ayrıca, Aristoteles'in "*phronesis*" (aklı başındalık, yaşam bilgeliği/pratik us) kavramına dönerek yorumbilgisinin pratikte yol açabileceği etki ve değişimleri araştırmakla, yorumbilgisinin pratik yaşam için ne derece önemli bir olanak olduğunu da göstermiştir. Aristoteles'in "phronesis" kavramına yönelik yap-

---

[133] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.132.

[134] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.21-22.

tığı okuma sonucunda Gadamer, felsefi yorumbilgisinin günümüzde içinde bulunduğu ve bulunmasını da gerekli gördüğü paradigmayı "phronesis paradigması" olarak belirler. Böylesi bir paradigma içinde yorumbilgisinin ona göre birtakım toplumsal ve politik sonuçlara yol açması kaçınılmazdır. Bunun en yalın kanıtını, anlama deneyiminin insanın kendisinde ve dolayısıyla dünyaya bakışında yol açtığı değişimlerde görmek olanaklıdır. Geriye kalansa bu değişimlerin politik, kültürel, toplumsal ve felsefi sonuçlarını araştırmaktır. Bu kuşkusuz Gadamer'in felsefi yorumbilgisine biçtiği anlamanın "nasıl olması gerektiğinden çok nasıl olduğunu betimleme misyonu" içinde önemli bir başlıktır.[135]

Aristoteles'in ahlak alanındaki bilgi biçimine yaklaşırken söz konusu ettiği phronesis veya pratik bilgelik kavramı, yorumbilgisinin insan praxis'ini incelemesinde daha yardımcıdır, çünkü Aristotelesci phronesis anlayışı Kant'ın pratik usu gibi evrensellik iddiasında değildir. Kant, pratik usu evrenselleştirip pratik alanda da kuramsal alandaki gibi bilimsel bilgi üretilebileceğini varsayarak insan bilimlerinde pozitivizme kapı aralamıştır. Gadamer'e göre kendi yorumbilgisel felsefesi gibi, Aristoteles'in pratik felsefesi de kuram ve uygulamayı asla birbirinden ayrı düşünmemekte; praxis'i teheoria'nın antitezi, kuramı yalnızca düşünce, pratiği yalnızca bu düşüncenin uygulaması olarak görmemektedir.

Gadamer'e göre Aristoteles'in "phronesis" konusunda söyledikleri genel olarak tüm anlama eylemlerimiz için geçerlidir. Aristoteles'in pratik felsefesinin temel ilgisi etik yani moral eylem, Gadamer'in felsefi yorumbilgisinin temel ilgisi anlama eylemi olduğu halde ikisi arasında birçok benzerlik noktaları bulunmaktadır. Her şeyden önce, her ikisinde de düşünce ve uygulama içiçedir ve aynı eylem içerisinde birarada kapsanmaktadırlar. Anlama'daki uygulama, phronesis'te olduğu gibi bir bilginin bir başka şeye mekanik olarak uygulanması değil, aynı anlama eyleminin ayrılmaz bir parçası durumundadır. Bir başka deyişle söylersek, pratik, sanılanın tersine hiç bir zaman anlamayı izlemez; bir şeyi önce anlayıp sonra uygulamaya koymayız; kuram ve uygulama bir anlama eyleminin içindeki içiçe durumlardır. Örne-

[135] Baki Güçlü, "*Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'*", s.134.

ğin, bir metnin yorumcusu, daha önceden çıkarsadığı, doğru bulduğu bir ölçütü, o metine uyarlamaya çalışmayıp, metnin özgün anlamını sorun edinir.[136]

Habermas'a göre, yorumbilgisel anlamanın yolaçtığı uygulanabilir bilginin, Aristoteles'in bilim ve teknikten ayırtettiği pratik-etik bilgiyle üç ortak noktası vardır. Birincisi, pratik bilginin düşünümsel bir biçimi vardır; o, aynı zamanda, öz-bilgidir. Bu nedenle, pratik bilgi alanlarında kişisel hatalar yaparız. Yanlış görüşler, yanlış bilincin gündelik biçimleridir. Görüş eksikliği körlüğün nesnel gücüdür. Bu da ikinci noktayla bağlantılıdır; pratik bilgi içselleştirilmiştir. Onun güdüleri belirleme, tutkuları yönlendirme gücü vardır. Teknik bilgi ise tersine dışsal kalır. Pratik etmeyi bıraktığımızda teknik kuralları unuturuz. Pratik kurallar ise, tam tersine, bir kez öğrenildiğinde, kişilik yapısının bir parçası haline gelir. Buna ek olarak, pratik us, kuramsal usda olduğu gibi, ön-varsayımlar olmadan kazanılamaz. O, önyargıların yapısıyla bağlantılı olmalıdır. Yalnızca, içerdiği gelenekler ve deneyimlediği durumlar temelinde ön-bilgi sahibi olmuş biri pratik felsefede yapıcı okumalar bulabilir. Pratik bilgi toplumsallaşma süreciyle birleşir ve sürer. Bu da üçüncü noktayı anlaşılır kılar; pratik bilgi döngüseldir. O, gerçekleşme araçlarından bağımsız olarak belirlenmiş bazı hedeflere bağlı değildir. Eylemi yönlendiren hedefler dolayımıyla kendisinin gerçekleştiği yaşam biçimlerinin momentleridir. Bu yaşam biçimi her zaman iletişimsel eylem yoluyla gelişen bir toplumsal yaşam biçimidir.[137]

Gadamer retoriği yorumbilgisi için bir model olarak görür. Çünkü o tümdengelimsel kanıtlar yerine olasılıklar ileri süren bir tür ussallığı temsil eder. Bu tür bir ussallık, sonuçsallık ve tükenirlilik iddiası olmayan bir metin-yorumu pratiğinde kendisini gösterir. Gadamer'e göre Habermas'ın bu noktadaki hatası ussallığı düşünümün dogmatizminden kurtaramamasıdır. Bu, Habermas'ın yorumbilgisini bilim ve yöntemle bağdaştırma çabasında da kendisini gösterir. Süregelen gelenek ile onun düşünümsel edinimi arasında bir kutupsallaşma yaratmak doğru değildir. Aynı kutupsallaşma ussallık ile otorite ve önyargı arasında da yanlıştır. Psikoterapi ve toplumsal reform hiçbir zaman mutlak bir

[136] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.49.
[137] Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.163-64.

nevrozdan ya da tamamen parçalanmış bir toplumdan, açıklık ve uyumun mükemmelliğine doğru gelişmez. Ussallığın ulaştığı noktada ışık ve karanlık bir aradadır. Gadamer'in temel stratejisi bu ikilemden kurtulmaktır. Habermas ise usu, gelenek, otorite ve önyargının karşısına dikmekten hiçbir zaman vazgeçmez.

2. 35 "Evrensel Yorumbilgisi"

Habermas için Gadamer'in kuramının en son ve en kabul edilemez iddiası, yorumbilgisi için evrensellik talebidir. Yorumbilgisinin evrenselliği için Gadamer'in ileri sürdüğü gerekçelerden birisi, bilimsel-teknolojik süreçte üretilen teknolojik olarak kullanışlı bilginin yaşama dünyasının pratik bilgisiyle bağlantısının kurulması gerektiğidir. Habermas, böyle bir gereksinimin olduğu kanaatinde olmasına rağmen Gadamer'in bu gereksinimi, insanın dilselliğini ve Platon'nun varolan her şeyin dilin aynasında yansıtıldığı sözünü hatalı bir biçimde kendisine destek alarak, yorumbilgisinin evrenselliği iddiası için kullanıldığını düşünmektedir. Çünkü ortada gerçekten, gündelik doğal dilin diyaloğa dayalı yapısı ile bilimin monoloğa dayalı dil dizgeleri arasında aracılık etmek gibi, yorumbilgisel bir sorun vardır, ama bu yalnızca gelişmiş sanayi toplumlarında ortaya çıkmış olan ve yorumbilgisinin kendisi için bile yepyeni bir sorundur. Üstelik bu yorumbilgisel görev, yalnızca kültürel üretimlerle ilgili olan ve gündelik dil tarafından yapılaştırılmış bulunan retorik ve yorumbilgisi sanatının ve bu sanatın düşünümsel alıştırmaları sırasında kurulmuş bulunan yorumbilgisel bilincin sınırlarını aşmakta, ancak felsefi bir yorumbilgisinin alanına girmektedir.

Habermas'a göre, Gadamer'in yorumbilgisinin evrenselliği iddiası, dilsel geleneğin varlıkbilimsel önselliği anlayışına oturtulmuştur. Bu iddianın geçerli olabilmesi için dilsel geleneği biçimleyen uzlaşmanın zorlama ve çarpıtma olmaksızın başarılı olmuş olması gerekmektedir. Oysa derin yorumbilgisel yaşantı, her uzlaşmanın hatalı iletişimin sonucunda pekiştirilmiş olabileceği şüphesini ortaya atmakta ve insanların olgusal düzeyde uzlaşma görüntüsü altında bir sanrıya (hezeyan) kapılabileceklerini ileri sürmektedir. Psikanalizde olduğu kadar toplumda ve tarihte de bazı baskılayıcı güçlerin gündelik iletişimi çarpıtmaya uğrattığını, dolayısıyla öznelerarası uzlaşımı bozduğunu öne süren Haber-

mas, içgörü ve sanrı (hezeyan) arasında ayrım yapabilen bir eleştirel aydınlanmacı yorumbilgisinin, dizgesel olarak çarpıtılmış iletişim olasılıklarının farkında olan bir meta-yorumbilgisi ile bir arada hareket etmesi gereği üzerinde durmuştur. Ona göre böyle bir eleştirel aydınlanmacı yorumbilgisi, anlama sürecini, gerçeğin yalnızca sınırlanmamış ve baskıdan uzak ideal iletişim koşullarında başarılmış bir uzlaşma türü tarafından garanti edilebileceğini; gerçek fikrinin kendisini ancak gerçek bir anlaşma üzerinde tartabileceğimi söyleyen bir ussal söylemle bağlantılayabilecektir.[138]

Yöntembilimsel açıdan temel sorun yorumbilgisel anlam - anlaşılmasının toplumsal bilginin tek ve yeterli temeli olup olmadığıdır. Habermas'a göre bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Bu yüzden Gadamer'e olan yanıtında, Habermas yalnızca bir doğal dil edimcisinin simgesel olarak yapılanmış nesne ve olayları anlama yeteneğine bağlı olan bir yaklaşımın sınırlılıklarını vurgular. Yorumbilgisinin mutlaklaştırılması toplumsal çözümleme yöntemlerinin a priori değersizleşmesiyle sonuçlanır.[139]

Gadamer'in yorumbilgisi için evrensellik iddiası, Habermas'a göre, pozitivizmden yayılan benzer evrensellik talebiyle çakışır. Bu çakışan yaklaşımlardan hiçbiri kendilerinin farklı bilgi kurucu ilgi-çıkar'lara bağlı olduğunu kabul etmez. Böyle bir kabul, her iki iddiayı da tümüyle reddetmeden hak ettiği çizgiye çeker.

Habermas'a göre yorumbilgisinin sınırlılığına iki örnek gösterilebilir; psikanaliz ve ideoloji eleştirisi. Her iki örnekte de, özne kendi ifadelerinin farkında değildir. Bu durum Gadamer'in kuramı için bir sorun oluşturmaz. Çünkü onun için anlamın iletilmesi bireysel bilince bağlı değildir. Habermas için psikanaliz ve ideoloji eleştirisi anlamın bireysel olmaktan çok kolektif iletiminin örnekleridir ve bu nedenle de, her iki örnekte de, ifadenin anlamı "dizgesel olarak bozulmuş"tur ve Gadamer'in öngördüğü türden bir diyaloğa uygun değildir. Habermas için yorumbilgisel kuramın önemli olan yanı, toplumsal bilimlere bir temel oluşturmasından çok, onun diyaloğa dayalı ön-varsayımları ve dolayısıyla iletişimsel modellerle olan ilişkisidir. Habermas'ın eleştirisi, Gadamer'in yapıtındaki diyalog kavramının tek yanlılığında yo-

---

138 Bkz. Erol Göka, Abdulah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.139.

139 Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.191.

ğunlaşır. Habermas, yorumcunun gelenek karşısındaki edilgenliğine karşı çıkar. Gadamer'in ufukların kaynaşması kavramı, okuyucu ve metin karşılıklığını vurgulamasına rağmen, Habermas'ın iddiasına göre, Gadamer metinde cisimleşmiş anlamın, yorumcunun anlamına göre daha üstün olduğuna inanmaktadır.

Habermas yorumbilgisel geleneği, özellikle anlama, yorum ve simgesel iletişimin ayırdedici özelliklerini gün ışığına çıkardığı için takdir ederken aynı zamanda onun tarihselciliğini, yani gizli pozitivizmini de eleştirmekten geri durmaz. Yorumbilgisel yaklaşımın gizli pozitivizmi kendini yaşam biçimlerini anlar ve yorumlayabiliriz ve bu yaşam biçimlerine getirilen eleştirileri paranteze alabiliriz iddiasında gösterir. Habermas'a göre, yaşam biçimlerini oluşturanlar tarafından ortaya konan geçerlilik savlarını ussal bir değerlendirmeden geçirmezsek, anlam, anlama, yorum gibi kavramların hiçbir önemi kalmaz. Ona göre, katılımcıların kendi eylemlerini ne şekilde gerekçelendirdiklerinin ayrımına varabilmek durumundayız. Bu ise, "onlar"ın eylemleri için ortaya koydukları gerekçeleri "biz"im ussal ölçütlerimizle değerlendirebileceğimiz performatif bir yaklaşımla mümkün olabilir.[140]

Habermas, Gadamer'in insan anlamasının sonluluğu ve bağlam bağımlılığı konusundaki yaklaşımını kabul eder, ancak onun anlamanın mantığıyla ilgili görelilikçi ve idealist çıkarımlarını reddeder. Yorumbilgisel anlama ideoloji eleştirisiyle birleşmek zorundadır. Yorumbilgisi de, görüngübilimsel ve dilbilimsel yaklaşımlar gibi toplumsal bilgiyi anlam-anlaşılmasına indirger. O, anlamı, öznel niyetli anlamda sınırlandırmamasına rağmen, kültürel geleneğin tamamen kuşatıcı olduğunu varsayar. Sonuç olarak, yorumbilgisel toplumsal süreci tamamen kültürel geleneğe bağlayan ve toplumbilimi aktarılmış anlamların yorumuna indirgeyen bir eğilim taşır. Ancak eğer kültür, yaşamın toplumsal, siyasal ve ekonomik koşulları olarak görülürse, kendi kendine yeterli görünümünü yitirir. Açıktır ki, geleneksel anlamlar bu koşulları açığa vurduğu ve ifade ettiği kadar gizler ve çarpıtır da. Toplumsal bilginin anlam-anlaşılması'na indirgenmesi yalnızca dilsel olarak yönlenmiş bilincin yaşam koşullarını belirlediği şeklindeki varsayımla doğrulanabilir. Fakat toplumsal eylemin nes-

[140] Bkz. Richard Bernstein, "*Introduction*", *Habermas and Modernity,* Richard Bernstein (derleyen), MIT, 1991, s.10.

nel çerçevesi simgesel olarak aktarılmıştır ve öznelerarası olarak istenilen anlamla tüketilemez. Toplumbilim, anlamacı toplumbilime indirgenemez. Toplumsal eylem yalnızca dil, emek ve iktidarla birlikte oluşan nesnel bir çerçevede anlaşılabilir. Daha önce vurgulandığı gibi, Habermas yorumbilgisinin kendisine açtığı olanakları sonuna kadar değerlendirmeye hazırdır. Ancak Marx'ın ortaya koyduğu çerçevenin ana eksenini de terketmemeye kararlıdır.

Gadamer'e göre ise, özne hiçbir zaman birşeyi tüm boyutlarıyla değerlendiremez. Bu nedenle, eleştiri zorunlu olarak yanlıdır ve belirli bir bakış açısındandır. Eğer eleştirel bakış açısının kendisi düşünüme tabi tutulursa, bu mutlaka başka bir bakış açısından yapılabilir. Bu açıdan bakıldığında Gadamer, Habermas'ın eleştiri kavramının dogmatik olduğu sonucuna varır. Ona göre, düşünüm de diğer düşünce türlerinden daha az bağlam bağımlı ve tarihsel olarak konumlanmış değildir. Bir kültürel mirasa muhalefet, onu varsaymak ve onu sürdürmektir.[141]

Gadamer'in Habermas'ın eleştirilerine verdiği yanıtlar kısaca şu şekilde toparlanabilir:

i. Habermas düşünüme yanlış bir güç atfetmektedir. Tarihsel olarak konumlanmış olan düşünüm her zaman sınırlı, yanlı ve verili önyargılara ve ön kavramlara bağlıdır.

ii. Habermas dilin ötesindeki tarihsel olarak gelişen "gerçek" koşullara ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat dil sadece toplumun farklı boyutlarından biri değildir; toplumsal yaşamın "evrensel aracısı"dır. Özellikle emek ve iktidar dilin dışında değildir; tam tersine onunla dolayımlanmıştır.

iii. Habermas'a göre, dizgesel olarak çarpıtılmış iletişimin varlığı, yorumbilgisel anlam-anlaşılmasının ötesinde ideoloji eleştirisini gerektirir. Fakat ideoloji yorumbilgisel anlama için girilemez değildir. Gerçekte anlama, doğrulanabilir otoritenin kabulü kadar, doğrulanamaz önyargıların reddini de içerir.

iv. Habermas'ın eleştirel düşünüm vurgusu aşırıdır. Eleştiri gerçeğin tek sahibi olduğunu iddia edemez. Onun doğru yaşam fikri, başkalarıyla diyalog içinde reddedilmekten veya gözden ge-

[141] Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.188.

çirilmekten muaf değildir. Bu nedenle, eleştirel öz-düşünüme, ideolojik çarpıtmanın eleştirisinde olduğu gibi, başkalarıyla bir anlaşmaya varma çabasından yalıtık olarak ulaşılamaz.[142]

Yorumbilgisi filozofları ve Eleştirel Kuramcılar toplumsal pratiğin ussallaşmasına, toplumsal bilimlerden kaynaklanan yönetimsel tekniklerle veya teknoloji üretiminde ve doğal bilimlerde kullanılan çözümleme ve açıklama yöntemleriyle ulaşılamayacağı konusunda hemfikirdirler. Hem Gadamer, hem de Habermas, araştırma ve toplumsal pratik arasındaki ilişkiye yönelmek ve toplumsal pratikte yüklü olan ussallık potansiyelini belirlemek için bir us kavramına gereksinim olduğunu kabul eder. Söz konusu us kavramının, hayli uzmanlaşmış araştırma sonuçlarının pratik toplumsal deneyime dahil olduğu ve toplumsal grupların politik ve kültürel öz-anlamasını etkilediği toplumsal yaşam alanlarında da yeri vardır. Her ikisi de, doğruluğu ve geçerliliği garanti eden nesnel araştırma yöntemlerine karşı çıkarlar. Bunun sonucu olarak da, yine her ikisi de teknokratik egemenliğe kesin olarak karşıdırlar. Yorumbilgisi filozofları kabul etmelidirler ki, Gadamer, biraz da Habermas'la olan polemikleri sayesinde, yorumbilgisini bir pratik felsefeye dönüştüren kuramındaki Aristotelesçi ögeleri tam anlamıyla ortaya koyabilmiştir. Habermas'ın iddiasına göre Gadamer, eleştirel düşünümün gücünü ve kolektif yanılsamaları kırıcı özelliğini hafife almaktadır. Tartışmanın bu noktasında genç Habermas, psikanalizi, yorumlayıcı ve açıklayıcı modellerin biraraya gelebileceğinin bir örneği olarak görmekte ve psikanaliz sürecinde eleştirel düşünümün yanılsamalara karşı olan gücünü vurgulamaktadır. Gadamer ise ussallığı toplumsal yaşamın verili pratiklerinde bulur. Bu nedenle Gadamer'e göre, düşünme ve tartışma pratiklerinin üzerine inşa edilmiş toplumsal usun ötesine gitmeye gerek yoktur. Bu noktada Gadamer, Aristoteles'i ve onun phronesis kavramını yardıma çağırır. Phronesis pratiği, bilimlerce bilinebilir olan herşeyin karşılıklı anlaşma bağlamıyla bütünleşmesini isteyen bir müzakere pratiğidir.

Gadamer, Habermas'ın eleştirilerine karşı olan yanıtında, her zaman, retoriğin siyasetteki müzakere ve kamusal yaşama uygulanabilir bir toplumsal us kavramı için önemini vurgular. Metin-

[142] Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.190.

sel yorum çalışmasının ve retoriğin siyaset kuramı için önemli izdüşümleri vardır. Buna göre, toplumda karşılıklı bir anlaşma yönelimi mutlak bir toplumsal iyi (doğru) kavramıyla birarada olamaz. İnsanlar ve toplumsal gruplar, toplumsal iyi hakkında farklı ve birbirleriyle çelişen görüşlere sahiptirler. Bu nedenle, yapabilecekleri tek şey farklılıklarını açıkça kabul etmek ve birbirlerinin ortak noktalarını bulmaya yönelik bir çabaya girmektir. Us, diyalog içinde oluşur. Bu, Habermas'ın Gadamer ile olan ilişkisindeki en önemli noktadır. Çünkü Habermas bu noktadan hareketle daha sonra iletişimsel eylem kuramını geliştirmiştir. Habermas dilin yalnızca bir betimleme dizgesi olmadığını, onun sayesinde özneler arası olarak toplumsal yaşamın süregeldiği, başkalarıyla iletişim halinde şeylerin yapıldığı bir araç olduğu konusunda Gadamer'le hemfikirdir. Bir dili doğru bir şekilde konuşmak, o dili gündelik yaşamın bağlamları içinde, dil cemaatinin normlarma uygun kullanabilmektir. Araçsal eylemde anlamalar, doğal olmayan yollarla yaratılırken ve yalnızca araçların amaç-ussal kullanımına bağlanırken, etkileşimle karşılaşan gözlemciler dünyanın incelemek istedikleri insanlar tarafından daha önceden yorumlandığını kabul etmek zorundadırlar. Etkileşim monoloğa dayalı olmaktan çok diyaloğa dayalıdır ve hiç kimse diyaloğa girmeden, ilke olarak, onunla bağlantılandırılamaz. Habermas, Gadamer'in tarihsel yönelimli dil felsefesine olumlu bakmaktadır ve ondan yoğun biçimde etkilenmektedir. Belki Habermas'ın "ussallık"a yöneldiği noktada Gadamer "gelenek"i vurgulamaktadır. Ancak Gadamer'in retoriği insan bilimlerinde kullanması, Habermas'ın, yedinci bölümde ele alacağımız iletişimsel eylem kuramını geliştirdikten sonra, onun "ideal konuşma durumu" dediği şeyi geliştirmesini önemli ölçüde etkilemiştir.

3

İLGİ-ÇIKAR TEMELİNDE POZİTİVİZM İLE YORUMBİLGİSİNİ BİRLEŞTİRME DENEMESİ

Habermas düşünsel üretiminin başından beri bir yandan sürekli bir pozitivizm eleştirisi eğilimini barındırırken, diğer yandan da bu eğilime alternatif olarak gelişen yorumbilgisinin evrenselleştirilmesi eğilimini içine sindiremez. Onun özellikle erken döneminin en önemli projesi bu iki eğilim arasında, her ikisinin de eleştirel içerimini de kapsayan, bir senteze ulaşmaktır. Habermas'm daha sonra iletişim ağırlıklı bir felsefeye yönelmesinin de anahtarı olan bu eğilimi, en belirgin olarak *Bilgi ve İlgi-Çıkar* adlı temel yapıtında kendini ortaya koyar. Onun üçlü bilgi ilgi-çıkar'ları aslında onun sentezci mantığının da tipik bir ifadesidir. Bu üçleme bir yandan pozitivizmin herşeyi teknik ilgi-çıkar ile açıklama eğilimine bir eleştiri iken, diğer yandan tinbilimlerinin ikiliğini aşabilme perspektifini taşır.

Habermas herşeyden önce, bilgikuramını toplumsal bir kuram olarak ele almaktadır. Bunu yaparken öncelikle hem dışsal dünyanın duyusal algılanımı ya da duyumsal deneyimiyle bilgi üretimi olanağındaki inanca dayalı deneysel-çözümleyici bilgi anlayışı ve hem de eğer bilginin üretilmesine yol açan toplumsal etmenler bilinirse, bilgi sorununun bu etmenlerin tanımlanmasına indirgenebileceği bağlamında kökleşen bilgi toplumbilimine karşı çıkmaktadır. Habermas'ın yaklaşımı, yani praxis'in düşünümü olarak bilginin maddi temelleri çerçevesinde anlaşılmasına yönelik girişimi, bilginin üretim bağlamının ayrıntılı bir olanağını sunmaktadır. Bu olanak mümkün deneyimin nesnesini pratik yoluyla inşasını içermektedir. Habermas'ın sorunu incelemek üzere izlediği ve toplumsal pratik ile bilgi arasında gerçekleşen ilişkinin bağlamına yerleştirilen yol ilk bakışta geleneksel gözükebilir. Buna rağmen Alman geleneğinin pratiğin aşılması ve kavramsala dönüştürülmesi konusunda ek bir boyutu daha vardır: Pratik ve bilgi arasındaki ilişki belirlenen bir hedefe doğru evrilebilir. Habermas'ın sorunu görme biçiminde de kavramsal ya da gerçeklik

bilgisi pratiğin iyileştirilmesi, baskı ve egemenliğe yolaçan koşulların etkisizleştirilmesi yönünde bir çağrı yer almaktadır.[143]

Spekülasyondan çekinme, kuramsal olandan sözümona kopup, salt pratik olana yönelme zorunlu olarak eylemde ve bilmede yüzeyselliğe yolaçar. Büsbütün kuramsal bir felsefenin tetkiki, düşüncelere en dolaysız bir şekilde vakıf olmamızı sağlar ve yalnızca düşünceler eylemi vurgular ve ona törel bir önem verirler.[144] Kendini saf ilgi-çıkar'lardan kurtarıp düşüncelere uyum sağlamış, yani kuramsal bir zihniyet bulmuş eyleme de yalnızca bu bilgi gerçekten yol gösterebilir.

Habermas'a göre, deneysel-çözümleyici bilimler, kuramlarını felsefi düşüncenin başlangıçlarıyla rahatlıkla bir süreklilik oluşturan bir öz-anlayış içinde geliştirirler. Her ikisi de dogmatik bağlamından ve doğal yaşam ilgilerinin tedirgin edici etkisinden bağımsızlaştırılan bir kuramsal anlayış üstlenirler: her ikisi de evreni, yasalara uygun düzeni içinde, olduğu gibi, kuramsal olarak betimleme kozmolojik niyetini taşırlar. Buna karşılık geçici şeylerle, yalnızca kanının sahası ile ilgilenen tarihsel-yorumbilgisel bilimler, bu geleneğe aynı şekilde rahatlıkla dayandırılamazlar. Yani kozmolojiyle bir işleri yoktur. Fakat doğa bilimleri modeline göre onlar da bilimsel bir bilinç oluştururlar. Geleneksel anlam içerikleri de ideal eşzamanlılıklarında bir olgular kozmosunda toplanabilir görünmektedirler. Tinbilimleri de, olgularını anlama yoluyla kavramak isteseler ve onlarda genel yasalar bulmak isteği olmasa da, yine de deneysel-çözümleyici bilimlerle yöntem bilincini, yapılandırılmış bir gerçekliği kuramsal anlayışta betimlemeyi paylaşırlar. Tarihselcilik, tinbilimlerinin pozitivizmi haline gelmiştir.

Pozitivizm, toplumbilimlerine de yerleşmiştir, bunların deneysel-çözümleyici bir davranış biliminin yöntemsel gereklerine uymaları ya da davranış düzenleyici ilkeleri önkoşan normatif-çözümleyici bilimler örneğine yönelmeleri farketmez. Değer yargısı içermeme başlığı ile, araştırmanın bu praxise yakın alanında, modern bilimlerin, kuramsal düşüncenin başlarından Antik Yunan felsefesine borçlu olduğu yasalar yalnızca bir kez daha

[143] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s.28.

[144] Schelling'ten aktaran Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev: M.Tüzel, YKY, İstanbul, Aralık 1993, s.95.

onaylanmıştır; psikolojik olarak kuramın mutlaka üstlenilmesi ve bilgikuramsal olarak bilginin ilgi-çıkar'dan ayrılması. Mantıksal düzlemde buna betimsel ve normatif ifadeler arasındaki ayrım karşılık düşer; saf duygusal içeriklerin bilişsel alanlardan süzülmesini dilbilgisel olarak bağlayıcı kılar.

Oysa ki daha "değer içermeme" terimi bile, Habermas için, kendisiyle ilintili postulaların artık kuramın klasik anlamıyla çakışmadıklarını hatırlatır. Olguları değerlerden ayırma, arı Varlık'ın karşısında soyut bir gerek koymak demektir. Onlar kuramın bir zamanlar yönelmiş olduğu tek kavram olan eşduyumsal bir Varlık kavramına dönük yüzyıllarca süren eleştirinin nominalist bölme ürünleridir. Daha Yeni-Kantçılık tarafından felsefi dolaşıma sokulan değerler ismi, ki bilimin ona karşı tarafsızlığını koruması gerekmektedir, kuramın bir zamanlar niyetlenmiş olduğu bağlamı inkar etmemektedir.[145]

Demek ki bilimler büyük felsefe geleneği ile aynı kuram kavramını paylaşıyor olmalarına rağmen, bu kavramın klasik iddiasını yıkmaktadırlar. Felsefi mirastan iki momenti almaktadırlar; ilkin kuramsal anlayışın yöntemsel anlamını ve sonra dünyanın bilenlerden bağımsız bir yapısı olduğuna dair varlıkbilimsel temel kabulü. Fakat öte yandan Platon'dan Husserl'e kadar varsayılmış olan, theoria ile kosmos, mimesis ile bios theoretikos arasındaki bağıntı kaybolmaktadır. Bir zamanlar kuramın pratik etkinliğini oluşturması gereken şey, şimdi yöntemsel yasağa uğramaktadır. Kuramın bir oluşum süreci olarak kavranması bir hurafeye dönüşmüştür. Kuramsal bilgi, ruhun evrenin görülen orantılarıyla taklitçi benzeşmesini yalnızca normların içselleştirilmesine yarar hale getirmiş ve onu meşru görevine yabancılaştırmıştır. Bugün de bize bu haliyle görünmektedir.

Aslında bilimler, Husserl'in arı kuramın yenilenmesiyle yeniden oluşturmak istediği özgün yaşamsal önemliliği kaybetmek zorundaydılar. Habermas ise, Husserl'in eleştirisini üç adımda yeniden kurar. Önce bilimlerin nesnelleştirilmesine karşı yönelir. Bilimler dünyayı nesnel olarak, yasalara uygun bağlamı betimsel olarak kavranabilen bir olgular evreni halinde görürler. Fakat gerçekte olguların görünürde nesnel dünyası hakkındaki bilgi,

[145] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.?7.

aşkın olarak bilim öncesi dünyada kurulmuştur. Bilimsel çözümlemenin olası konuları, a priori olarak ilksel yaşama evrenimizin kendiliğinden anlaşılırlıklarından oluşmaktadır. Bu katmanda görüngübilim yalnızca anlam oluşturan bir özelliğin, nesnelci öz-anlayışın örtüsü altında kaybolduğunu, çünkü bilimlerin ilksel yaşama evreninin ilgi konumlarından radikal bir şekilde kopmadıklarını göstermek ister. Ancak görüngübilim naif anlayışı seyredici anlayış lehine terkeder ve bilgiyi ilgi-çıkar'dan nihai olarak koparır. Sonunda Husserl, görüngübilimsel bir betimleme adını verdiği aşkın öz-düşünümü, arı kuramla, geleneksel anlamda kuramla eşitler. Kuramsal anlayış, filozofa, kendisini yaşam ilgileri ağından kurtaran bir konum değişikliğini borçludur. Kuram bu açıdan "pratik değil"dir. Fakat bu durum onun pratik yaşamla bağını kesmez. Tam da kuramın tutarlı uyumluluğu, geleneksel kavramı gereği, eyleme yöneltici bir oluşum üretir. Kuramsal anlayış ancak uygulandığı zaman pratik anlayışla yeniden uzlaşabilir.[146]

Husserl haklı olarak, bilimlere, yasalara uygun yapılanmış olguların bir kendindeliği yanılsamasını veren, bu olguların bireşimini örten ve böylelikle bilginin yaşama evreninin ilgileriyle içiçeliğinin bilincine varılmamasını sağlayan nesnelci görüntüyü eleştirir. Görüngübilim bunun bilincine vardırdığı için, kendisi bu tür ilgilerden arınmış görünür; böylelikle bilimlerin haksızlıkla sahip çıktıkları arı kuram ünvanı ona aittir. Husserl buna, bir momenti, bilginin ilgi-çıkar'dan koparılmasına pratik etkililik beklentisini bağlar. Yanılgı ortadadır: Büyük gelenekteki anlamıyla kuram, kozmik düzende dünyanın ideal bir bağlamını, yani insanlar dünyasının düzeni içinde bir prototip keşfedeceğini sandığı için yaşamı ihmal etmiştir. Theoria aynı zamanda eylem yöneltimine yalnızca kozmoloji olarak yetkindi. Tam da bu yüzden Husserl eski kuramı kozmolojik içeriğinden aşkın olarak temizlemiş olan ve kuramsal anlayış gibi birşeyi ancak soyut olarak tutan görüngübilimden öğretim süreçleri bekleyemez. Kuram, bilgiyi ilgi-çıkar'dan kurtardığı için değil, tersine onun özgün ilgi-çıkar'ının gizlenmesini, sözde-normatif bir kuvvete borçlu olduğu için öğretimle görevliydi. Husserl, bilimlerin nesnelci öz-anlayışını eleştirmekle, geleneksel kuram kavramına zaten

[146] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.98.

hep içkin olan bir başka nesnelciliğe düşmektedir.[147]

3.1 Bilgi Oluşturucu İlgi-Çıkar'lar

Habermas'a göre, araştırma süreçlerinin üç kategorisi için mantıksal-yöntembilimsel kuralların ve bilgiyi yönlendiren ilgilerin özgün bir bağıntısı gösterilebilir. Pozitivizmin tuzaklarından kurtulan eleştirel bir bilim kuramının görevi budur. Deneysel-çözümleyici bilimlerin başlangıcına *teknik,* tarihsel-yorumbilgisel bilimlerin başlangıcına *pratik* ve eleştirel yönelimli bilimlerin başlangıcına da, geleneksel kuramların temelinde yatan *özgürleşimci* bir bilgi ilgi-çıkar'ı karşılık düşer.[148]

Habermas teknik ve pratik terimleriyle ilk iki bilişsel ilgi-çıkar'ı tanımlarken Aristoteles'in techne ve praxis ayrımına gönderme yapar. Techne, yapma ya da üretme (poesis) de kendini gösteren amaçsal eylem tipini tanımlarken, Aristoteles'in lexis (konuşma) ile yakın bir şekilde ilişkilendirdiği praxis, öznelerarası iletişimde kendini gösteren insan etkileşimi tipini tanımlar.

Deneysel-çözümleyici bilimlerde, olası önermelerin anlamını önyargılayan ilişki dizgesi hem kuramların yapılanması için hem de onların eleştirel sınanmaları için kurallar saptar. Kuramlar için, deneysel açıdan kapsamlı yasa hipotezlerinin türetilmesine izin veren tümcelerin varsayımcı-tümdengelimci bağlamları uygundurlar. Bunlar gözlemlenebilir niceliklerin birlikte değişmeleri hakkındaki önermeler olarak yorumlanırlar, aldığımız başlangıç koşullarında tahminlere izin verirler. Böylelikle deneysel-çözümleyici bilgi, tahmini bilgidir. Şüphesiz bu tür tahminlerin anlamı, aynı onların teknik olarak değerlendirilebilirliği, ancak kuramları gerçekliğe uygularken uydurduğumuz kurallardan ortaya çıkar. Çoğu kez deney biçimini alan, denetlenen gözlemde, başlangıç koşullarını elde ederiz ve orada yürütülen işlemlerin başarısını ölçeriz. Deneycilik temel tümcelerde dile getirilmiş gözlemlerdeki nesnelci yanılsamayı saptamak ister. Bu gözlemler apaçık bir dolaysızlık içinde, öznel katkıya güvenilmeden verilmiş olmalıdır. Gerçekte, temel tümceler olguların kendinde suretleri değillerdir, daha çok bizim işlemlerimizin başarılarını veya başarısızlıklarını dile getirirler. Olguların ve olgular arasında-

[147] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim,* s.99.
[148] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim,* s.101.

ki bağlantıların betimsel olarak kavrandıklarını söyleyebiliriz. Fakat bu söyleyiş tarzı deneysel bilimler açısından önem taşıyan olguların bu halleriyle ilkin araçsal eylemin davranış dizgesindeki deneyimimizin öncesel örgütlenmesini kurduklarını gizlememelidir. Her iki öge, geçerli önerme dizgelerinin mantıksal inşaası ve sınama koşullarının tipi, birlikte alındıklarında deneysel bilimlerin gerçekliği başarı denetimli eylemin olası bilişsel güvenliği ve genişletilmesine yönelik başat ilgiden elde ettikleri yorumuna yakın dururlar. Nesnelleştirilmiş süreçler üzerinde tekniğin kullanılmasındaki bilgi ilgi-çıkar'ı budur.[119]

Habermas'a göre, tarihsel-yorumbilgisel bilimler bilgilerini başka bir yöntembilimsel çerçeveden elde ederler. Burada önermelerin geçerliliğinin anlamı kendini teknik kullanımın ilişki dizgesinde kurmaz. Biçimselleştirilmiş dil ve nesnelleştirilmiş deneyim düzlemleri henüz birbirlerinden ayrılmamıştır. Çünkü ne kuramlar tümdengelimle yapılandırılmışlardır, ne de deneyimler işlemlerin başarısı gözetilerek örgütlenmişlerdir. Olguların yolunu gözlem yerine anlam-anlaşılması açar. Oradaki yasa kabullerinin dizgesel olarak sınanmasına burada metinlerin yorumu denk düşer. Bu yüzden tinbilimsel önermelerin olası anlamını yorumbilgisinin kuralları belirler. Tarihselcilik tinsel olguların apaçık verilmiş olması gereken söz konusu anlam-anlaşılmasına arı kuramın nesnelci yanılsamasını bağlamıştır. Görünüşe bakılırsa kendini dünyanın veya dilin ufkuna koymuş olan yorumcu, elindeki her metinden duruma göre bir anlam çıkarmaktadır. Fakat burada da, olgular kendilerini saptanmalarındaki standartlarla ilişki içinde kurmaktadırlar. Nasıl ki, pozitivist öz-anlayış, ölçme işlemleri ve başarı denetimleri bağlamını belirgin bir şekilde içine almaz ve yorumcunun ön-anlamasını dikkate almazsa, yorumbilgisel bilgi de her zaman yorumcunun ilksel konumundan kaynaklanan bu ön-anlamayla dolayımlanır. Geleneksel anlamın dünyası yorumculara kendini ancak onlara, aynı zamanda kendi dünyalarını da aydınlattığı ölçüde açar. Anlayan her iki dünya arasında bir iletişim oluşturur. Geleneği, kendine ve kendi konumuna uygulayarak geleneksel olanın şeysel anlamını kavrar. Fakat yöntembilimsel kurallar böylelikle yorumu uygulama ile birleştiriyorlarsa o zaman şu açıklama daha yakındır; yorumbilgisel

119 Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.102.

araştırma gerçekliği olası eylem-yönelimli karşılıklı anlamanın öznelerarasındalığının sürdürülmesi ve genişletilmesine dair kurucu ilgi-çıkar'a tabi kılmaktadır. Anlam-anlaşılması yapısı gereği eyleyenlerin gelenekten kaynaklanan bir öz-anlayış çerçevesindeki olası uzlaşmaya yönelir. Buna ise, teknik olandan farklı olarak pratik bilgi ilgi-çıkar'ı denir.

Dizgesel davranış bilimleri, yani ekonomi, toplumbilim ve politika da, deneysel-çözümleyici doğa bilimleri gibi, nomolojik bilgi ortaya koymak hedefindedirler. Eleştirel bir toplumsal bilim şüphesiz bununla yetinmeyecektir. Bundan daha fazla olarak, kuramsal önermelerin ne zaman toplumsal eylemin değişmez yasalarını ve ne zaman ideolojik olarak katılaşmış, fakat ilkesel olarak değiştirilebilir bağımlılık ilişkilerini kavradıklarını ayırdetmeye çaba gösterecektir. Durum bu olduğu sürece, ideoloji eleştirisi ve ayrıca psikanaliz gibi aynı şekilde yasa bağlamları hakkındaki bilginin bizzat ilgi-çıkar'larmın bilincinde bir düşünüm süreci başlattığını gözönünde bulundurur. Böylelikle bu tür yasaların başlangıç koşullarından biri olan düşünümsel olmayan bilinç aşaması değiştirilebilir. Eleştirel olarak sağlanan bir yasa bilgisi böylelikle yasayı bizzat düşünüm yoluyla gereksiz kılmasa da uygulama dışı bırakabilir. Bu kategorinin eleştirel önermelerinin geçerliliğinin anlamını belirleyen yöntembilimsel çerçeve öz - düşünüm kavramıyla kurulur. Bu kavram özneyi varsayılmış güçlere bağımlılıktan kurtarır. Öz-düşünüm özgürleştirici bir bilgi ilgisine göre belirlenmiştir. Eleştirel eğilimli bilimler onu felsefeyle paylaşırlar.[150]

Günlük yaşam deneyimlerimizden biliyoruz ki, düşünceler çoğu kez gerçek güdülerin yerine davranışlarımızı haklı çıkaran güdülerin geçmesine de yaramaktadırlar. Bu düzlemde ussallaştırma denen şeye ortaklaşa eylem düzleminde ideoloji adını veriyoruz. Her iki durumda da önermelerin açık anlamı, yalnızca görünüşte özerk bir bilincin, ilgi-çıkar'larla düşünümünden bağlanmasıyla bozulmuştur. Bu yüzden eğitilmiş düşünce disiplini haklı olarak bu tür ilgilerin devre dışı bırakılmasını hedeflemektedir. Bütün bilimlerde, düşüncenin öznelliğini engelleyen rutinler oluşturulmuştur ve daha derinlerde yatan, bireylerden daha çok toplumsal grupların nesnel konumuna dayanan ilgi-çıkar'ların

[15] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.103.

denetlenemeyen sızmalarına karşı da yeni bir disiplin, bilgi toplumbilimi ortaya çıkmıştır. Fakat bu işin yalnızca bir yönüdür. Bilim önermelerinin nesnelliği önce tikel ilgi-çıkar'ların baskısına ve ayartmasına karşı kazanmak zorunda olduğundan, diğer yanda yalnızca güdüsünü değil, tersine olası nesnelliğin koşullarım da borçlu olduğu kökensel ilgi-çıkar'lar hakkında kendini aldatır. Teknik denetim, yaşam pratiğine ilişkin karşılıklı anlaşma ve özgürleşim üzerine doğal zorunluluk halindeki anlayış, gerçekliği ancak onlarla gerçeklik olarak kavrayabildiğimiz özgün bakış açılarını saptar.

Olası dünya kavrayışının aşkın sınırlarının geçilemeyeceğini farkettiğimiz zaman, bizim sayemizde bir parça doğa, doğada özerklik kazanır. Eğer bilgi kendinde gizli ilgi-çıkar'ı aldatabildiyse felsefi bilincin yalnızca kendi sentezine mal ettiği özne ve nesnenin uzlaşması başlangıçta ilgi-çıkar'lar sayesinde oluşturulduğu içindir. Tin bu doğal temelin farkına düşünümsellikle varabilir. Fakat onun gücü araştırmanın mantığına kadar uzanır. Şekiller ve betimlemeler asla standartlardan bağımsız değildir. Ve bu standartların seçimi argümanlar yoluyla eleştirel bir sınamayı gerektirir, çünkü ne mantıksal olarak türetilebilen ne de deneysel olarak kanıtlanabilen anlayışlara dayanmaktadır. Kategorik ve kategorik-olmayan varlık arasındaki, çözümleyici ve sentetik önermeler arasındaki, betimleyici ve duygusal kapsam arasındaki kökten farklılıklar gibi ilkesel kararlar ne keyfi ne de zorlayıcı olma karakterine sahiptir. Ya uygun ya da isabetsiz olarak görülürler. Çünkü ne saptayabileceğimiz ne de betimleyeceğimiz, tersine karşılamak zorunda olduğumuz ilgi-çıkar'ların mantık-ötesi zorunluluğunda ölçülürler. Bu yüzden Habermas'ın ilk tezi şöyledir: *Aşkın öznenin ürünlerinin temeli insan türünün doğal tarihindedir.*[151]

Bu tez kendi başına ele alındığında, insan usunun hayvanların dişleri ve tırnakları gibi uyum sağlama organı olduğu şeklindeki yanlış anlamaya yol açabilir. Elbette öyledir de. Ancak, bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'ları dayandırdığımız insanın doğal tarihindeki ilgi-çıkar'lar, hem doğadan hem de doğadan kültürel kopuştan kaynaklanır. Doğal güdünün yerleştirilmesi eğilimiyle birlikte, doğa baskısının çözülmesi eğilimini de içermişlerdir. Kendini

[15] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.104.

sürdürme ilgi-çıkar'ı bile ne kadar doğal görünse de insanın organik donanımının eksikliğini gideren ve onun tarihsel varoluşunu dışarıdan tehdit eden bir doğaya karşı güvenceleyen toplumsal bir dizgeye denk düşer. Fakat toplum yalnızca kendini sürdürme dizgesi değildir. Bireylerde libido olarak mevcut olan cezbedici bir doğa, kendini sürdürmenin işlev alanından kurtulmuştur ve kendi ütopik doyumunu dayatır. Toplumsal dizge, kolektif kendini sürdürme gerekliliği ile baştan beri uyum içinde olamayan bu bireysel istekleri de içine alır. Bu yüzden toplumsallaşmaya zorunlu bir bağ içinde olan bilgi süreçleri yalnızca yaşamın yeniden üretilmesinin aracı görevini görmezler, aynı ölçüde, bizzat bu yaşamın tanımlarını da belirler. Görünüşte yalın olan yaşamı idame etme, her zaman tarihsel bir nicelik olmuştur. Çünkü bir toplum iyi yaşam olarak yöneldiği şeye göre ölçülür. Bu yüzden Habermas'ın ikinci tezi şöyledir: *Bilgi saf kendini sürdürmeyi aştığı gibi, aynı ölçüde kendini sürdürme aygıtıdır da.*[152]

Gerçekliği, aşkın zorunlu olarak kavramamızı sağlayan özgün bakış açıları olası bilginin üç kategorisini ortaya koyarlar; teknik denetim gücümüzü genişleten bilgiler, eylemin ortak gelenekler içinde yöneltimini olanaklı kılan yorumlar ve bilinci şeyleştirilmiş güçlere bağımlılıktan kurtaran çözümlemeler. Söz konusu bakış açıları, evden itibaren toplumsallaşmanın belirli aracılarına, emeğe, dile ve iktidara bağlı olan bir türün ilgi-çıkar bağlamından doğarlar. İnsan türü varoluşunu toplumsal emek ve şiddete dayalı kendini kanıtlama dizgelerinde; gündelik dildeki iletişimde geleneklerin sağladığı birlikte yaşama yoluyla ve sonunda tek olanların bilinçlerini grubun normlarıyla ilişkide bireyselleştirmenin her aşamasında yeniden sağlamlaştıran ben - özdeşliklerinin yardımıyla güvenceler. Böylece bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'lar, öğrenme süreçlerinde yaşamın dış koşullarına uyum sağlayan, kendini toplumsal bir yaşama evreninin iletişim bağlamına öğrenim süreçleri yoluyla alıştıran ve içgüdüsel istekleriyle toplumsal baskılar arasındaki çatışmada bir kimlik oluşturan bir benin işlevlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu ürünler yeniden bir toplumun biriktirdiği üretici güçlere; bir toplumun kendini yorumladığı kültürel geleneğe ve bir toplumun kabul ettiği ya da eleştirdiği meşrulaştırmalara katılırlar. Bundan ötürü Habermas'ın

[152] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.105.

üçüncü tezi şudur: *Bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'lar emek, dil ve iktidar dolayımında oluşurlar.*[153]

Ancak bilgi ve ilgi-çıkar'ın biraradalığı tüm kategorilerde aynı değildir. Elbette bilginin gerçekliği daha sonra bilgiye yabancı ilgilerin hizmetine almak üzere, önce teknik olarak kavradığı o koşulsuz özerklik bu düzlemde hep görüntüdür. Fakat tin kendini önceden özne ve nesneyi birleştirmiş olan ilgi-çıkar bağlamına geri götürülebilir ve bu da yalnızca öz-düşünüme özgüdür. O, ilgi-çıkar'ı ortadan kaldıramasa da bir ölçüde telafi edilebilir. Öz-düşünüm ölçütlerinin, diğer tüm bilgi süreçlerinin standartlarının eleştirel bir sınanma gerektirdikleri özgün belirsizlik halinden muaf olmaları rastlantısal değildir. Kuramsal kesinliğe sahiptirler. Özerklik ve sorumlulukta ilgi-çıkar yalnızca hayal değildir, a priori olarak algılanabilir. Bizi doğadan ayıran şey, onu kendi dünyasında bilebildiğimiz tek keyfiyettir; yani dildir. Onun yapısı, bizim için özerklik ve sorumluluk demektir. İlk tümceyle birlikte genel ve zorlamasız bir uzlaşma niyeti yanlış anlaşılmaz bir şekilde dile getirilmiştir. Özerklik ve sorumluluk, felsefi gelenek anlamında güçlü olduğumuz tek düşüncedir. Belki de bu yüzden Alman İdealizmi'nin "us"un istenç ve bilinci içerdiği dili tamamen eskimiş sayılmaz. Us aynı zamanda, us için istenç anlamına gelmektedir. Öz-düşünümde bilgi uğruna bilgi, özerklik ve sorumluluk ilgi-çıkar'ıyla örtüşür. Özgürleşimci bilgi ilgi-çıkar'ı böyle bir düşünümün icrasını hedefler. Bu yüzden Habermas'ın dördüncü tezi şöyledir: *Öz-düşünümün kuvvetinde bilgi ve ilgi-çıkar birdir.*[154]

Gerçi iletişim ancak üyelerin özerklik ve sorumluluğunu gerçekleştirmiş olan özgürleşmiş bir toplumda, herkesin herkesle iktidar içermeyen diyaloğuna açık olacaktır. Ben'in karşılıklı oluşturulmuş kimliği ve de gerçek uzlaşma düşüncesi hep böyle bir diyaloğa yüklenmiştir. Bu bakımdan önermelerin doğruluk temeli yaşamda gerçekleşenin öngörülmesidir. Arı kuramın bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'ların arkasına saklandıkları varlıkbilimsel görüntüsü, Socratesçi diyaloğun her yerde ve her zaman olası olduğu kurgusunu pekiştirmektedir. Felsefe başından beri dilin yapısıyla konulmuş olan özerklik ve sorumluluğun yalnızca öngörülmüş değil tersine gerçek olduğunu varsaymıştır. Tam da

[153] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.105-106.

[154] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.106.

herşeyi bizzat kendisinden elde etmek isteyen arı kuram horlanmış dış olanın eline düşer ve ideolojikleşir. Felsefe ancak tarihin diyalektik akışı içinde sürekli zorlanan diyaloğun biçimini bozmuş ve onu daima zorlamasız iletişimin raylarından çıkarmış olan şiddetin izlerini keşfettiğinde, bu şiddetin durdurulmasını meşrulaştırdığı süreci: İnsan türünün özerklik ve sorumluluğa doğru ilerlemesini başlatır. Bu yüzden beşinci tez şöyledir: *Bilgi ve ilgi-çıkar'ın birliği bastırılmış diyaloğun tarihsel izlerinden, baskı altında tutulan yeniden kuran bir diyalektikte kendini kanıtlar.*[155]

Eleştirel Kuram iki kez düşünümseldir; toplumun tarihsel gelişiminde köklerinin öz-bilincidir. Bu çifte düşünümsellik onu sadece pozitif bilimlerin nesnelliğinden değil, aynı zamanda geleneksel felsefenin kendine yeterliliğinden ayırır. Sözcüğün tam anlamıyla eleştirel kuram artık felsefi değildir; kendini temellendirici ya da gerçekleştirici iddialar ileri sürmez. Tarihin mantığının metafizik garantisinin olmadığı noktada, tarih felsefesi artık felsefi değildir. O, artık pratiğe yönelik eleştirel bir giriş haline gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında bilim ile felsefe arasındaki fark, pratikle ilişkilerine göre belirlenir. Bilimin ussallığı tekniktir, tikeldir. Felsefenin ussallığı ise aksine evrenseldir. O, amaç-araç ilişkilerini aşar çünkü kendisi amaçlar keşfeder ve belirler. Pratik bilime olduğu gibi felsefeye de dışsal değildir; tersine içkin hareketinin ardında her zaman varolan güçtür. Felsefe, bu yüzden, önce tezlerini tamamen düşünümsel olarak kurar ve sonra onları pratiğe tercüme eder. Felsefe, kuram ile pratik arasındaki çözülemeyen gerilimden doğan sürekli belirsizlik ortamında yaşam bulur. Ve bu gerilim ancak felsefenin felsefe olarak yokolmasıyla (gerçekleşmesi) sonbulur.

İlgi-çıkar kavramı bilgide gizlenmiş olanı, bilgiyi, üretim biçimleri ve nedenlerine götürerek açığa çıkarır. Bu kavram aynı zamanda bilgi sorununun, mümkün bilginin yöntembilimsel sorunlarına ya da bilginin dünyanın bilimselci anlaşılmasına sınırlanmaması gerektiğine de işaret etmektedir. Ne bilim ne de felsefe kendilerinde ve oldukları gibi anlamlı ve işlevsel kılınamazlar. Bilim sadece, bilginin sınırlandığı işlevle değil, anlamıyla da ilgilenmelidir. Felsefe, kendisine içsel olan kavramsal sorunlarla ilgilenerek bütünüyle soyut kalmamalıdır. Bilginin bir ilgi-çıkar'a

[155] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.106-107.

bağlanmış olması kendisini toplumsal pratikte gerçekleştirir. Her tür bilgi ortaya çıktığında, a priori olarak bir ilgi-çıkar'a bağlanmıştır. Toplumsal pratik ya da "toplumsal yaşam" burada, özelde "toplumsal bütünlüğü", genelde de "gerçekliği" hatırlatmaktadır. Tez oldukça yalındır: "Gerçeklik her zaman özgül bakış açılarından kavranılır", "kavranılır" ve "aşılır". İlgi-çıkar, pratik ile bilgi ve felsefeyle bilim arasında bir dolayımlayıcıdır. Bu nokta da, aslında, özellikle phronesis kavramı bağlamında Habermas'ın Gadamer'e ne kadar yakın olduğunu kanıtlar.

3.2 İdeoloji Eleştirisi Olarak Psikanaliz

Habermas'ın ideoloji eleştirisi modeli psikanalizdir. Ancak Habermas'ın yaklaşımında Freudçu psikanaliz, bireysel psikolojiyi kurumsal çerçeveyle ilişkilendirme açısından, kendisinden önceki Eleştirel Kuramcılara göre çok daha sınırlı bir yer tutar. Habermas'ın Freud'a yönelimi, kendisinden öncekilere göre daha çok yöntembilimseldir.

Habermas'a göre, psikanalizin kuramsal temelinin tam ve tutarlı bir gelişimi, genel bir iletişimsel ehliyet kuramı gerektirir. Böylesi bir kuram, sadece normal iletişimin yapısal koşullarını açıklamakla yetinmez, aynı zamanda, iletişimsel ehliyetin kazanımı ve iletişimin dizgesel olarak çarpıtıldığı koşullar hakkında bir açıklama sağlamalıdır. Habermas, Freudçu metapsikolojiyi iletişim kuramı temelinde yeniden yorumlamasının meşruiyetini analist ile hastasının çözümleyici diyaloğuna bağlar. Ego, Id ve Superego modeli ilk bakışta analistin hastasının direncini yorumlama deneyimidir. Bilinç ve ön-bilinç kavramları, "kamusal" ya da "iletişilebilir"in izdüşümleridir. "Bilinçdışı" kavramına "bastırılmış" ya da kamusal iletişimden yoksun tutulmuş olan denk düşer. "Bilinçdışı"nın "bilinç"e tercümesi aynı zamanda bir düşünüm süreci, ben'in kaybolmuş parçasının yeniden kazanımıdır. Normal dilsel yorumbilgisinin tersine, böylesi bir tercüme nedensel açıklama ile yorumsal anlamanın özel bir birlikteliğini gerektirir. Habermas psikanalitik düşüncenin üç farklı aşamasını şu şekilde ayırteder:

i. Dilsel çarpıtma ve davranışsal patolojiye bağlı temel varsayımları içeren metapsikoloji.

ii. Dizgesel olarak genelleştirilmiş anlatım biçiminde psiko-dinamik gelişmenin genel bir yorumu.

iii. Bu yorumsal çerçevenin bireyin yaşam tarihinin yeniden yapılanmasına uygulanması.[156]

Nevrotik bir hasta nasıl nevrotik arazlara yol açan baskının farkında değilse, toplumdaki insanlar da, herhangi bir iletişim bozukluğunu farketmelerini olanaksız kılan yanlış uzlaşma varsayımlarının içinde yer aldığı, sahte iletişim olaylarına katılırlar. Bireysel düzeyde dile getirilen şikayetlerin anlamını dil çözümlemesi aracılığıyla ifade etmek için nasıl bir analist gerekliyse, toplumsal düzeyde de sahte iletişimin gerçek nedenlerinin bir kendini yansıtma süreci aracılığıyla teşhir edilmesi için de Eleştirel Kuramcı gereklidir. Her iki durumda da, analist ve Eleştirel Kuramcı'nın tahrif edilmemiş iletişim konusunda önkavrayışı vardır, bu dolaylı olarak kanıtlanan, gerçek karşıtı ideal bir konumlanıştır. Tüm söyleme dayalı geçerlilik savları bu ideal norma göre değerlendirileceğinden, ideoloji eleştirisi yalnızca dizgesel olarak bozulmuş olan iletişimi, ideal konuşma durumlarını tarihsel konumlarla kıyaslayarak bulur ve yargılar veya Habermas'ın ifadesiyle "verili bir zamanda varolan normatif yapıları, varsayımsal haldeki bir biçimler dizgesi ile, ceteris paribus, söyleme dayalı tarzda" kıyaslayarak bulur.[157]

Yorumbilgisel gelenek içinde olan kimseler, insan davranışını anlamak için onun anlamını yorumlamak gerektiğini belirtirler. İnsan davranışını, doğadaki olaylar gibi, yasalarca yönetilen ya da neden olunan davranışlar olarak görmekten çok, insanların kendi etkinlikleri için sahip oldukları amaç ve nedenleri kavramak zorundayız diye düşünürler. Yorumbilgisel gelenek içindeki kimselere göre, insan davranışı üzerinde çalışmak, temelde doğadaki olaylar üzerinde çalışmaktan oldukça farklıdır. Bu nedenle, doğa biliminin insan davranışı üzerinde çalışma tarzını belirlemenin bir modeli olarak geçersiz olduğunu söylerler. Habermas'ın felsefeye en önemli katkılarından birisi, yorumbilgisi ve pozitivizmi uzlaştırmaya ve bu yolla aralarındaki ayrımın üstesinden gelmeye çalışmasıdır. İnsanın toplumsal yaşamının, bu yaşa-

---

[156] Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* s.202.

[157] Jorge Larraine, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev: N.N.Domaniç, Sarmal, İstanbul, Ekim 1995, s.173.

mın içinde olan kimselerce çok az bilinen etkenler tarafından belirlendiği durumlar vardır. Bu durumlar için, bir doğa bilimi modeli öne sürenler haklıdır. Fakat böyle toplumsal güçlerin, doğanın yasaları gibi değiştirilemez olduklarını varsaymaları yanlıştır. Psikanaliz yorumbilgisel bir öge içermektedir. Herşeyden önce, analistin görevi, hastanın düşündüğü ve hissettiği şeyin anlamını yorumlamaktır. Rüyaların içeriğini çözmede olduğu gibi, anlamın yorumlanması psikanalist terapide varolan birşeydir. Fakat analist, represyonların bilinçdışına giden yolu tıkadığı yerde, yorumlamanın sınırına ulaşır. Böylece psikanalitik dil, "bilinçdışı güçler", "bilinçdışı tahditler" ve benzerleri hakkında konuşmaya doğru bir dönüşüm yapmaya yönelir. Daha çok doğa bilimlerinin dilini konuşmaya eğilim duyar. Bunun nedeni, o noktada analistin, bireyin otomatik olarak kontrol edebileceği şeylerden çok bireyin başına gelmiş şeylerle ilgilenmesidir. Bu koşullar altında, yalnızca bu koşullar altında, doğa bilimlerin kavramlarına benzer kavramların insan davranışının açıklanması için geçerli olduğunu ileri sürer Habermas. Psikanalitik süreç ne kadar başarılıysa, bu çeşit kavramlar o kadar az uygun olurlar; çünkü birey kendi davranışı üzerindeki kontrolün alanını genişletebilmektedir. Böylece uygun dil yorumbilgisel olmaktadır. Tüm bunların bir başka hayli önemli sonucu da, psikanalitik terapinin bireyin başına gelen şeylerden bireyin yaptığı şeylere doğru bir dönüşüm aracılığıyla davranışı değiştirmeyi amaçlamasıdır. Habermas, bunun eleştirel bir toplum kuramının yerine getirmesi gereken role benzer bir rol olduğunu ileri sürer.[158]

İdeoloji eleştirisiyle psikanaliz arasındaki benzeşim hatırlatıcı olmasına rağmen, nevrozun bireysel düzleminden sınıf iktidarı ve egemenliğin toplumsal düzlemine geçmedeki zorluklar, özellikle bireysel psikanaliz tedavisini toplumsal eylemin bir modeli olarak olumlamasının yarattığı sorunlar açısından pek çok yazar tarafından belirtilmiştir. Habermas böylesi itirazları, amacın bir grup düşüncesini başlatmak ve eylem modelinin siyasi düzeyde bir terapik söylem olduğu düzey ile, amacın uygun stratejiler hakkında ihtiyatlı kararlar vermek olduğu ve belirli bir eylem modeli olmayan aydınlanma süreci düzeyi arasında bir ayrım yaparak yanıtlamıştır. Bu nedenle psikanaliz bir siyasi eylem mode-

[158] Anthony Giddens, "Jürgen Habermas", *Çağdaş Temel Kuramlar*, s.133.

li olarak düşünülmemiştir. Ancak Habermas'ın analist-hasta benzeşimi bu ilişkinin, Eleştirel Kuramcıların ezilen grup içinde başlatmaları gereken aydınlanma süreci için bir model olmasına yol açmıştır. Bu kıyaslamanın zorluğu, toplumsal düzeyde sınıfların egemenlik ve çelişki içinde bulunmaları, halbuki bireysel düzeyde hasta ile analist arasındaki ilişkinin bilinçli bir işbirliği sağlamasıdır. Nevrotik hasta sorunlarının farkındadır ve tedavi sürecine başlamak istemektedir, ancak ezilen toplumsal grup sorunların farkında olmadığından, kendisine tahsis edilen Eleştirel Kuramcı'yı dinlemeye hazır olmayabilir! Ricoeur'ün ifade ettiği gibi, "ideoloji eleştirisinin içinde hiç kimse kendisini hasta olarak tanımlayamaz ve hiç kimse doktor olarak addedilemez."[159]

Gadamer, Habermas'ı bu noktada eleştirenlerin başında gelir. Gadamer, geleneğe ve otoriteye bakışı nedeniyle analistin hastayı, onun kendisini anlamasından daha iyi anlayacağı tezine şüpheyle bakmaktadır. Ona göre, psikanaliz sırasında analistin üzerinde durduğu düşünümün özgürleştirici potansiyeli, hem analistin, hem de hastanın sayesinde başkalarıyla uzlaşım içerisinde bulundukları toplumsal bilinçte sınırlarını bulmaktadır. Gadamer'in bu iddialarını da Habermas, uzlaşmanın zora dayalı sahte iletişimden kaynaklanan yanlarını görmemekle eleştirir. Gadamer, ayrıca Habermas'm toplumsal diyalog için iletişimsel bir model olarak psikanalize imtiyazlı bir yer vermesini de eleştirir. Kendisini geleneğin otoritesine tutucu bir rıza göstermekle suçlayan Habermas, analist-hasta ilişkisinde gösterdiği dogmatizmle ironik bir konuma düşmektedir. Çünkü çözümleyici etkileşimde gücün eşitsiz bir dağılım gösterdiği ortadadır. Hasta, bizzat kendi isteğiyle analistin otoritesine ve teknik dogmatizme boyun eğmektedir.[160]

Gadamer'e göre, Freud tarafından ele alınan yorumun çerçevesi, kabul edilmiş yasaların bilgisi olarak halis doğal-bilimsel varsayımların karakterine sahip olduğu iddiasındadır. Bu eğilim kaçınılmaz olarak Freudçu psikanalizde yöntemsel yabancılaşmanın oynadığı rolle kendisini gösterir. Fakat başarılı çözümleme özgünlüğünü sonuçlarıyla kazanmasına rağmen, psikanalizde bilgi iddiası pragmatik geçerlilemeye indirgenmemelidir. Bu, psikanalizin yeniden bir başka yorumbilgisel düşünüm edimine tabi

---

[159] Jorge Larraine, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s.176.

[160] Bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, s.147-48.

tutulması anlamına gelir. Soru şudur: Analistin özel bilgisi, onun toplumsal gerçeklik içindeki konumuyla nasıl ilişkilendirilir? Analist hastayı özgürleşimci düşünüme yöneltir. Fakat aynı düşünüm türünü kendisinin doktor değil de, yalnızca edimci olduğu bir durumda kullanırsa ne olur? Analist toplumsal rolünden vazgeçer mi? Bir oyunda oyunculardan birinin sürekli olarak diğerinin usundan geçenleri okuması kaçınılması gereken bir oyun-bozanlıktır. Analist tarafından ileri sürülen düşünümün özgürleştirici gücü, düşünümün genel değil özel bir işlevidir ve sınırları doktor ve hastasının da herkes gibi eşit olduğu toplumsal bağlam ve bilinçlilikte belirlenmelidir. Bu yorumbilgisel düşünümün bize öğrettiği birşeydir. Toplumsal cemaat, her türlü gerilimi ve çarpıklığıyla, hala ve hep sayesinde varolduğu ortak bir toplumsal anlama alanına geri döner.[161]

Elbette Habermas gibi yorumbilgisel düşünüme eğilimi olan bir toplumbilimciyi sıradan bir toplumsal mühendisten ayırtetmek gerekir. Habermas'ın parlak toplumsal-bilimsel mantık çözümlemesi, gerçek bir toplumbilimciyi bir teknisyenden ayıran bilgikuramsal ilgi-çıkar'ın geliştirilmesiyle sonuçlanır. O, buna, kendisine yalnızca düşünümü amaç olarak alan "özgürleşimci ilgi-çıkar" der. Habermas, bu noktada psikanaliz örneğine yönelir. Ve yorumbilgisel düşünüm psikanalizde temel bir rol oynar. Bu nedenle de bilinç dışı motifi, yorumbilgisel kuram için net ve belirgin bir sınırı temsil etmez.

Habermas düşünsel üretiminin daha ilerki aşamalarında psikanalizi ve üçlü ilgi-çıkar'ları aynı önemle vurgulamaz. Bunun en önemli nedeni, kendisine getirilen eleştirilerden etkilenmiş olmasıdır. Bu noktada Habermas, en önemli hedefi olan pozitivizm ile yorumbilgisi arasında bir sentez oluşturmayı psikanalizle sağlayamayacağını anlamıştır. Bu nedenle de kulvar değiştirir. Bilinç felsefesinden dil felsefesine doğru yönelir. Bunun ayrıntıları daha aşağıdaki bölümlerde ortaya konacaktır.

---

[161] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s.42.

4

AÇIKLAMA VE ANLAMANIN BİREŞİMİ OLARAK WEBER

4.1 Weber'e Etkisiyle Rickert

Rickert, kesin bir yöntembilimsel yolla doğal ve kültürel bilimler arasındaki ikiliği kavramaya çalışan ilk kişidir. Habermas'a göre Rickert, Dilthey'ın bilgikuramsal bir statü kazandırdığı kültürel bilimlere yer açmak için, Kant'ın us eleştirisinin iddialarını nomolojik bilimler alanıyla sınırlamıştır. Rickert'in çabaları aşkın (transandantal) felsefenin sınırları içinde kalır. Görüngü "doğa" olarak anlamanın kategorileri yoluyla genel yasalar altında yapılanırken, "kültür" bir değerler dizgesine göre olguların ilişkileri yoluyla oluşur. Kültürel görüngü, kendine özgü tarihsel anlamını bu bireyselleştirici değer-ilişkisiyle kazanır.[162]

Rickertçi çözüm, doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin mantıksal temellerinin aslında aynı olduğu görüşüne dayanmaktadır. Rickert'e göre "doğa bilimleri ile tarih (kültür) bilimleri arasında kullandıkları mantıksal kavramlar bakımından bir fark yoktur. Bu bilimler, olsa olsa farklı hedeflere yönelirler. Ona göre, "kendisine genellik açısından baktığımızda, gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda ise, gerçeklik tarihtir." Yani doğa bilimlerinin ilgisi, konularını bir genellik tasarımı altında bilmeye yöneliktir; hedefi ise, bu ilgiye bağlı olarak, ortaya genel yasalar koyabilmektir. Buna karşılık, kültür bilimleri, konularını, bir defada olup bitmiş, bir daha tekrar etmeyecek olan olgu ve olaylar kümesini kendi bireysel bütünlükleri içinde kavramaktadırlar. Bu konuda doğa bilimleri için en iyi örnek fizik, kültür bilimleri için tarih bilimidir. Öyleyse bilimleri mantıksal temelleri bakımından değil, ilgi ve hedefleri bakımından genelleştirici ve bireyselleştirici olarak ayırmak olanaklıdır.[163]

Rickert anlama üzerine temellenen bilimlerin elde edilmesini en önemli nokta olarak görür. Bu bilimler, ifade edilen tarihsel

[162] Bkz. Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.3.

[163] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara, İstanbul, 1990, s.34.

olayların tek, yani tekrar edemez anlamını kavrar. Bu ifade edilenler aynı zamanda kaçınılmaz olarak genel ve dolayısıyla tekrar edebilir olana yöneliktir. Rickert işte bu noktaya yeterince açıklık getirememiştir. Rickert kültür kavramını aşkın idealizm temelinde yapılandırarak işe başlar. Doğa kategorisi gibi, kültür kategorisi de, egemen değerler dizgesi altında görüngünün bütünselliğini temsil ederek, aşkın bir anlam kazanır. O, nesnelerin kendisi hakkında hiçbirşey söylemez fakat nesnelerin olası kavranışlarının koşullarını belirler. Bu yapılanma bir değerler dizgesinin önsel olarak pratik ustan çıkarsanabileceği şeklindeki iyimser varsayıma uygun düşer. Fakat Rickert bu fikri hemen terketmek durumundadır. Bu değerlerin bolluğu ancak tarihsel öznelerin değer-yönelimli eyleminin nesnelleştiği kültürün gerçek bağlamında çözülür. Kültürel bilimler nesneleriyle önceden oluşmuş biçimde ilişki kurar. Deneysel olarak işleyen değer dizgelerinin kültürel anlamı değer-yönelimli eylemden türer. Bu nedenle, eylemleri değerlere yönelmiş öznelerin aşkın olarak dolayımlanmış başarıları, tarihsel olarak birikmiş ve aktarılmış değerlerin deneysel biçimlerine katılmış ve orada korunmuştur. Tarihle birlikte, tarihsel öznelerin eylemi yoluyla aşkın bilincin bir ögesinin nesnelleştiği bilimin nesne alanına yeni bir boyut katılır. Rickert, bu anlamın tarihsel olarak gerçek bağlamlarının nesnelliği ile aşkın "olması gereken" kavramı arasında bir denge kurmaya çalışır. Fakat bu kavram sadece boş yere çözülmeye çalışılan olgu ve değer, deneysel varlık ve aşkın geçerlilik, doğa ve kültür arasındaki katı ayrıma bir örnek oluşturur.[164]

Rickert'e göre, gerçeklik aslında usdışıdır. O, özgül, bireysel bir olgular ve olaylar kaosudur. Ussal olan, gerçeklik değil, gerçeklik hakkındaki bilgimizdir. Örneğin doğal gerçeklikte hiçbir nesne, olgu, olay veya süreç, bir başka nesne, olgu, olay veya sürece özdeş değildir. Kısacası, gerçeklik bir tekillikler, bireysellikler yığınıdır. Gerçeklikte homojenite yoktur. Gerçeklik bir heterojenlikler alanıdır. Gerçeklikte her şey, diğerine göre başkadır. Rickert buna "gerçek olan herşeyin heterojenliği" adını verir. İşte gerçekliğin bu ayrı türdenliği, "nasılsa öyle", kavramlar içine taşınamaz. Bu nedenle, bilimin yaptığı gerçekliğin kavramlar aracılığıyla yeniden kurulmasından başka bir şey değildir. Ussal

---

[164] Bkz. Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.5.

olan, işte bu yeniden kurma edimi olmaktadır. Bir başka deyişle, bilgi ve bilimsel bilgi, usdışı gerçekliğin ussal işlemler altında kavranmasının ürünleridir.

Gerçek olan bireysel, tekil ve özgül olandır. Ama tekil, bireysel ve özgül olana genel kavramlarla ulaşılamaz. Genel olan ile bireysel olan, kavramlarla yöneldikleri gerçeklik arasında, bu nedenle asla aşılamayacak olan bir uçurum vardır. Pratikte doğa bilimlerinin sonuçlarından yaralanılır ve yaşama çevremizi bu sonuçlara göre düzenleriz. Dünyayı genelleştirmelere başvurarak kendimiz için ussal yoldan yalınlaştıramasaydık, ona egemen olamazdık. Ama kendisine egemen olduğumuz dünya, çıplak bireysellikler çokluğu olarak dünya değil, bizim ussallaştırma yoluyla kavradığımız dünyadır.[165]

Bir doktor hastasına genel "hastalık" kavramı altında bakar, onun teşhis için bir genelleştirmeye gereksinimi vardır. Ama öbür yandan, usta doktorlar, gerçekte genel olarak "hastalık" değil, "hasta bireyler" olduğunu iyi bilirler. Bu durumda doktorun bireyselleştirmeye de gereksinimi doğar ki, doğa bilimi artık bu durumda o doktora bir şey öğretemez. Doğa bilimlerinde kavram kurmanın sınırları, kendi özgüllük ve tekilliği içindeki gerçeklik karşısında belirlenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Rickert'in benzetmesiyle, doğa bilimleri, gerçekliğe konfeksiyon giysiler giydirirler. Bu nedenle, orası burası sarkmayan hiçbir genelleştirme yoktur.[166] Rickert'in bu yaklaşımıyla Habermas'm psikanalizi yöntembilimsel anlamdaki değerlendirişi arasındaki benzerlik ilgi çekicidir.

Rickert'e göre, doğa bilimlerini fiziksel ve psişik gerçeklikleri ele almaları bakımından kendi içinde iki büyük gruba ayırmak olanaklıdır. Yani psişik olgular doğal olgular içinde yer alırlar. Dolayısıyla psikoloji, tıpkı fizik gibi genelleştirici bir deneysel bilimdir ve psişik yaşama doğa yasaları altında eğilir. Kültür bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran yön, bu bilimlerin "yasalar üzerine kurulamayan bilim" olmalarıdır. Kültür bilimlerinde bireysel kavram kurmadan değil, özü gereği genel olan kavramları, bireyselleştirici ilgi ve hedefler altında kullanmaktan sözedilebilir. Doğa bilimleri de kültür bilimleri de, mantıksal temelleri bakı-

[165] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* s.39.
[166] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* s.40.

mından aynı konumdadır. Onları ayıran ilgileri ve hedeflerinin ve bu ilgi ve hedeflere bağlı olarak geliştirdikleri kavram kurma yöntemlerinin farklılığıdır. Windelband'ın doğa bilimlerini nomotetik (yasa ortaya koyucu) ve kültür bilimlerini idiografik (tekil ve bir defalık olanı kavrayıcı) bilimler olarak ayırması doğrudur. Doğayı konu edinen bilimlerin tümüyle genelleştirici olmaları da zorunlu değildir. Bunun gibi, kültür bilimlerinin de tümüyle bireyselleştirici olmaları gerekmez. Örneğin toplumbilim bir genelleştirici bilimdir, ama bir doğa bilimi değildir. O halde, ne genelleştirme doğa bilimlerinin, ne de bireyselleştirme kültür bilimlerinin tekelindedir. Burada olsa olsa, doğa bilimlerinin başatlıkla genelleştirici, kültür bilimlerinin başatlıkla bireyselleştirici oldukları söylenebilir.[167]

4.2 Weber'in Bilgikuramsal Tutumu ve Yöntembilime Katkısı

Weber'e göre, değer ve fikirlerini bilimsel açıklamalarına temel yapmak isteyen kişi, bilim yapmış olmaz. "Bu büyüsünü yitirmiş, ussal bir imgelem ile tek tek kişisel bilinçlerde yer etmiş olan dünyada, yüksek ilkelere bağlı görüş açılarını ussal çözümlemelerin karşısına koymayı savunmak isteyen kişi, şansını bilimden başka bir yerde aramalıdır." Weber'in bilime değer yargılarının sokulmaması konusundaki bu tavrı, olgu ile değer arasındaki karşıtlıkla ilgilidir. Çünkü bilim "olan" ile ilgilenir; oysa her tür değer ve fikir, her tür ahlaksal, dinsel, politik inanç veya yargılar, bir gereklilik önerisi taşıdıklarından "olması gereken" ile ilgilidir. Bilim vaaz veremez. "Görmek isteyen ışığa gider; vaaz dinlemek isteyen ise kiliseye."[168]

Rickert, kendi çözümlemeleri sonunda, genelleştirici kültür biliminin Comte toplumbilimi örneğine göre kurulamayacağını, onun ancak bir genelgeçer değerler dizgesini temel kabul eden bir kültür felsefesi olabileceğini belirtmişti. Weber, bu Rickertçi vargının ilk bölümünü onaylamakla birlikte, ikinci bölümüne şiddetle itiraz edecektir. Weber, Rickert'in bir temel düşüncesini, kültür alanında olgulara ancak değer ilişkisi veya değere-ilişkinlik yoluyla nüfuz edilebileceği savını tamamen benim-

[167] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* s.42.

[168] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* s.65.

ser. Weber için de, bir tarihsel döneme ait değer yargıları, yalnızca o dönem için geçerli olmak üzere bir değerler ağı meydana getirirler. Bu taktirde yapılacak olan şey, o tarihsel dönemin olgularına, yine o tarihsel döneme damgasını basan değerlerin oluşturduğu bir çerçeveden bakmak, bunları bu değer çerçevesi altında anlamaktır. Weber'e göre, bilimsel düzeyde kalındığı sürece yapılması gereken şey, bir toplum içinde belirli bir değere yüklenen anlamları, yani değişik değer yargılarını, bireylerin bu değerle ilgili kişisel ve öznel tutumlarının birer sonucu olarak görebilmektir. Bir başka deyişle, değer yargısı, bilimsel açıdan, bireylerin değerlere yükledikleri öznel anlam olarak ele alınmalıdır. Değer çerçevesine bağlı bir seçim, Weber'e göre, bilim adamının kendi değer yargılarını paranteze alarak deneysel kaygılarla yapacağı bir seçimdir. Değer çerçevesine bağlı bir seçim yapılırken bir dünya görüşüne, Rickert'in önerdiği türden bir değerler dizgesine başvurulamayacağına, tam tersine bilim adamı bu konuda kendi değer yargılarını paranteze alacağına göre, seçimini yönlendirecek bir ilke aslında yoktur. Weber, gerçekten de, kültür bilimcisini, konusunu seçmekte tamamen özgür bırakmaktadır. Zaten Weber'in bilim kuramının varoluşsal temellerinden biri, onun özellikle kültür bilimleri için varsaydığı bu özgürlüktür. Weber'e göre, "tüm geçmişin ve tüm toplumun nesnel bir bilimi olamaz." Herhangi bir kültür bilimi, öznel bir seçimden hareketle, ancak parçalı ve kısmi bir nesnelliğe ulaşabilir. Aslında kısmi nesnellik, yalnızca kültür bilimleri için değil, doğa bilimleri için de söz konusudur. Çünkü Weber'e göre, "tüm bilimsel bilgi, görüngülerin sonsuzluğunun sonlu bir kesitinin tek başına anlamlı olduğu hakkındaki bir varsayıma dayanır."[169]

Weber'in, Comte toplumbilimine ve genellikle pozitivizme yönelttiği eleştiriler şöylece toparlanabilir:

i. Weber, bilgikuramsal açıdan, pozitivizmin "naif bir deneycilik", "naif bir bilgikuramsal realizm", bir "bilgi realizmi" olduğu ve bir "dogmatik naturalizm"e dayandığı hakkındaki Rickertçi eleştirilere tamamen katılır ve Kantçı geleneğe bağlı olarak, bilme yetisi ile bilgi içeriğini, anlık ile duyumu, us ile deneyi, mantık ile gerçekliği birbirinden ayırır ve bilgi olayını, Rickert'in sık

[169] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* s.77.

sık vurguladığı gibi, deneyin mantıksal biçimler altında şekillenmesi olayı olarak görür.

ii. Bilim kuramı açısından Weber, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin, pozitivizmin yapmak istediği gibi, gitgide insanlığın tüm gelişim tarihi için konumlanmış yasalar altında tümdengelimsel bir açıklamanın konusu yapılamayacağı görüşündedir. Doğa bilimlerini örnek alan pozitivist tekçi bilim anlayışı, kültür gerçekliğinin özgüllüğünü kavramaktan uzak, indirgemeci bir anlayıştır. Oysa Weber, genelleştirici bir bilim olarak "toplumbilim"i temellendirmek istese bile, onun için tüm kültür bilimlerinin bilgi hedefi, her şeyden önce tarihsel tekliği yakalamaktır.

iii. Tarih felsefesi, genel toplum ve tarih anlayışı açısından Weber, pozitivizmin tarihsel evrimcilik olarak adlandırılabilecek görüşüne de şiddetle karşı çıkar. Comte'un üç hal yasası, kültür bilimlerine zorlama bir yasallık taşıma çabasından başka bir şey olmadığı gibi, öncelikle de, insanlık tarihi açısından yanıltıcıdır. "Çağının en geniş tarih bilgisine sahip kişisi" olarak Weber, tarihte, dönemlerin birbirlerini bir gelişim çizgisi doğrultusunda ilerleyen bir biçimde izlediği, insanlığın, "teolojik", "metafizik" ve "pozitif" evrelerden geçtiği hakkında hiçbir genelgeçer tanıtın ortaya konulamayacağını ifade eder.[170]

Weber, pozitivizmi eleştirmesine rağmen, pozitivizmin yorumbilgisi ile bağdaşabileceğini öne sürmüştür. Pozitivist bir nesnellik anlayışını benimsemeyen Weber, radikal bir öznelliğe düşmemek için "tarihsel bilimler" kapsamına aldığı toplumsal araştırmaların, öznel çıkış noktalarına rağmen, nesnelliklerini koruyabileceklerini savunmuştur. Başka bir deyişle tarihsel bilimlerde araştırma konusunun oluşturulabilmesi "değer-ilgili" bir seçime dayanmaktadır, fakat bu öznel seçime rağmen tarihsel bilimler nesnel olabilirler. Weber'e göre araştırmacının öznel, hatta, "rastgele" bir seçim yapmadan, araştıracağı konuyu saptaması olanak dışıdır. Çünkü kültürel dünya sonsuz gerçekliklerden oluşmuştur. Araştırmacı neyi, nasıl araştıracağını önceden değer-ilgili bir seçimle saptamak zorundadır. Weber'e göre tarihsel bilimlerin konusu, doğal olaylardan farklı olarak, kültürel bir temele dayandığı için toplumsal araştırmaların, doğa bilimlerinde

[170] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s.78.

olduğu gibi evrensel yasalar üretmeleri beklenemez. Tarihsel olaylar tekil ve "biricik" olaylardır. Fakat biricik nitelikte olmaları nedensel bir açıklamaya engel değildir. Tarihsel olaylar hem yorumlayıcı hem de nedensel bir biçimde açıklanabilir. Bir olayın kültürel boyutu kadar nedensel boyutu da önemlidir. Tarihsel bir olayın açıklanması, hem o olayı doğuran nesnel nedenlerin hem de olayı oluşturan öznel anlamın araştırılmasına bağlıdır. Tarihsel-nedensel açıklamalar aynı zamanda "anlam düzeyi"nde de yeterli olmalıdırlar. Özetle, tarihsel bir olay hem "dışardan" nedensellik ilişkileri içinde hem de "içerden" kültürel bağlam içinde açıklanabilir.[171]

Görüldüğü gibi, Weber'i pozitivizme bağlayan bir yön de vardır. Weber, pozitivizmin bilimde nesnelliğin ancak deneysel olgulara dayanılarak ve yine onlara dönülüp sınanarak sağlanabileceği hakkındaki görüşünü de içtenlikle benimser. Bu, Weber'in kültür bilimleri için daha da özel bir vurguyla sık sık tekrarladığı "bilimde olgusal denetlenebilirlik" ilkesinin de dayanağıdır. Weber için, kültür bilimleri de, "bilim" statüsü kazanmak istiyorsa, önermelerini deneysel yoldan denetlenebilir şekilde ortaya koymak zorundadır.

Bu noktada Weber'in çözümü ideal tiplerdir. Bu iki yaklaşım arasındaki gerilimi Weber ideal tipler formülüyle çözer. Weberci bilgikuramının özü şu tümceyle özetlenebilir: "Gerçek nedensel ilişkileri çözebilmek için gerçek olmayanlarını kurarız." Bilim gerçekliğin ne bir kopyasıdır, ne de olabilir. Çünkü gerçeklik sonsuzdur. Oysa bilim yalnızca parça parça bilgilerle desteklenen kavramların bir araya getirilmesidir. Gerçekte her kavram, gerçekliğin sadece bir görünüşünü anlayabilmekle sınırlıdır ve gerçekliğin sonsuz büyüklüğüyle karşılaştırıldığında bütün bu kavramların toplamı da sınırlıdır. Böylelikle bilinmeyen ve bilinemeyen de daima kaçınılmaz olacaktır. Dahası gerçeklik bilgisi de kavramların yaptığı bir dönüştürmeyle gerçekleşir. Diğer bir deyişle, bilinen gerçeklik her zaman, kavramların soyut olarak yeniden yapılandırdığı bir gerçekliktir. Weber'e göre ideal tip, toplumsal bilimlerde bu zihinsel yapılandırmalardan biridir ve gerçekliğe olası en kesin yaklaşıma izin verir, ama hep gerçekli-

[171] Bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum,* s.22.

ğin bir ya da birkaç görüntüsüyle sınırlıdır.[172]

"Sezar'ı anlamak için Sezar olmaya gerek yoktur". O halde anlama, kaynağını, yaşanmışlığa dayalı olarak, bireysel değil, "bireyler arası bir ortak doğa"da bulmaktadır. Başka bir gezegenden gelen canlıların bizi anlaması olanaksızdır. Çünkü onlar bizim gerçekleştirdiğimiz bu ortak doğanın içinden gelmemektedirler. Weber'e göre, deneysel kaldığı sürece, toplumbilimin yönelebileceği, doğrudan ele alabileceği nesne, gözlemlenebilir insan eylemidir. Toplumbilim, toplumsal eylemleri yorumlayarak anlamak ve bu eylemleri kendi süreç ve etkileri içerisinde nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilimdir. "Eylem, eyleyen veya eyleyenlerin, bu eyleme öznel bir anlamla bağlı oldukları sürece, insani bir durumu ifade eder." Öyleyse bir eylemin belirleyicisi, yönlendiricisi olan şey, eylemde bulunan insanın kendisine bağlanmış olduğu bir öznel anlamdır. Öyle ki, bu insanın eylemine bir duygu, bir gelenek, ussal bir amaç, bir değer yön vermektedir ve deneysel olarak bireyin eyleminden yola çıkması gereken toplumbilim için, bu yönlendiriciler, bu neden ve "motif"ler, yalnızca birey açısından görülmesi gereken bir öznel anlam taşırlar. İşte, deneysel bir temele gereksinimi olan toplumbilim, bireyin eylemini yönlendiren bu öznel anlamı ortaya çıkarmakla ve onu bireyin eyleminin nedeni olarak açıklamakla görevlidir. Çünkü Weber'e göre, "öznel bir durum olarak anlaşılmaya elverişli bir eylem, bize, yalnız bir veya daha çok sayıda da olsalar, tek tek kişilerin durumu olarak verilir."[173]

Weber, herhangi bir özelleştirilmiş bilgi aracının yardımıyla "kişiliğin" "psikolojik" bir çözümlemesini önermez. Tersine o, "nesnel" olarak varolan durumların kendi nomolojik bilmemiz yardımıyla çözümlenmesini önerir. Nomolojik bilme, Weber'de, yaşam deneyiminden veya yaşanmışlıktan çıkarılmış olan kaynağını "bireylerarası bir ortak doğa"da bulan bir bilme tarzıdır. Bu bakımdan toplumbilimi ilgilendiren, bireyin toplumsal eylemini etkileyen, bu eylemi motive eden kültürel anlamı, yine, kaynağını bu bireylerarası ortak doğada bulan, Weber'in sık sık "toplum-

[172] Bkz. Julien Freund, "*Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi*", çev:K.Tuncer, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore & Robert Nisbet (derleyenler), Verso, Ankara, 1990, s.185.

[173] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s.99.

sal anlama" adım da verdiği böyle bir nomolojik bilme yardımıyla ortaya çıkarmaktır.[174]

Doğa bilimlerinin bilgi ideali zaman-üstü bir gerçekliğe sahip yasalar bulmaktır. Oysa kültür bilimlerinin ilgilendiği gerçeklik, tümüyle "kültürel renk" taşıyan bir gerçekliktir. Bu yüzden kültür bilimlerinde bilgi ideali, zaman-üstü bir yasa bilgisi elde etmek olamaz. Tam tersine, kültür bilimlerinde bilgi ilgisi, ancak, zaman içinde oluşan, yani tarihsel/bireysel olan, durmadan değişen ve devinen şeyin, Weber'in sözleriyle "akıp giden şeyin hakikati"ne yönelik olabilir.[175]

Weber'e göre, anlam iki türlü olabilir. Terim, önce belli bir etkinlikte bulunan kişinin somut durumunda öznel olarak amaçladığı anlamı veya böyle bir kişiler topluluğunca ortalama ya da yaklaşık olarak gözetildiği düşünülebilecek olan anlamı anlatır. İkinci olarak da, belli bir etkinlik türünü yapan varsayımsal edimciye ya da edimcilere bağlanabilecek öznel anlamın kurumsal olarak algılanan arı örneğini anlatır. Hiç bir durumda da, ne nesnel olarak ne de metafizik açıdan "doğru" anlam demek değildir. İşte, Weber için, toplumbilim ve tarih gibi görgül etkinlik bilimlerini, hukuk, mantık, ahlak ve estetik gibi araştırma nesnelerinin "doğru ve "geçerli" anlamını araştıran bütün dogma bilimlerinden ayıran da budur."[176] \

Weber'e göre anlamanın iki temel kaynağı ve türü vardır:

"*Anlamada açıklık ve kesinlik ya ussal bir nitelikte olur -ki, bu da mantıksal ve matematiksel olmak üzere iki biçimde belirir-, ya da eşduyum yoluyla kendi-yaşıyormuş gibi tasarlama, demek ki duygusal ya da estetik ve değerlendirici bir nitelikte belirir. Etkinlik alanında, herşeyden önce bu etkinliğin ögeleri amaçlanan anlamları çerçevesinde tam bir zihinsel açıklıkla kavranmışsa, ussal açıklık ve kesinlik var demektir. Duyumsanmış ya da değerlendirici açıklık ise, etkinliğin içinde yer aldığı duygusal bağlam, duyumsal katılım yoluyla (tasarımda yeniden yaşayarak,*

---

[174] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* s.101.

[175] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* s.109.

[176] Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı,* çev: Ö.Ozankaya, İmge, Ankara, 1995, s.12.

das Nacherlebte) gereğince kavrandığında elde edilir."[177]

Bu noktada Weber'in "anlama"sının yorumbilgisel anlamadan farklılığı açıktır. Weberci anlama, bir anlamda, pozitivizmle yorumbilgisi arasında bir birlik noktasını ifade eder.

"*Bir olayın anlamına getirilen yorumun doğruluğunu kanıtlayabilme bakımından insanın kendisini tasarımsal olarak bir etkinliği yapanın yerine koyabilmesi ve böylece onun deneyimlerine duyumsama yoluyla katılabilmesi çok önemli olmakla birlikte, bu anlamlı yorumlama için zorunlu bir koşul değildir.*"[178]

Bütün bu durumlarda "anlama", aşağıdaki bağlamlardan birinde anlamı ya da anlam bütünlüğünü yorumlama yoluyla kavramak demektir:

i. somut bireysel etkinliğin gerçekten kastedilen anlamı

ii. gerçekten kastedilen anlamın ortalama ya da yaklaşık bir biçimi

iii. belli bir sıklıkla görülen bir olayın bilimsel olarak ortaya konmuş arı örneğini (ideal tip) belirten anlam.[179]

Toplumbilimsel yöntem, Weber için, tüm bunların ışığında, nedensel anlamacı, yorumlamacı, karşılaştırmacı bir yöntemdir.

"*Toplumbilim, örnek (tip) kavramları geliştirir ve incelediği konunun oluşumundaki genel kurallılıkları ortaya çıkarmayı amaçlar. Onu, kültürel açıdan önemli bireysel edimlerin, yapıların ve kişiliklerin çözümlemesini yapıp nedenlerini ortaya koymayı amaçlayan tarihten ayırdeden özellik budur. Toplumbilime özgü kavramların geliştirilmesinde kullanılan gereçler, tarihin bakış açıları için de önemli olan insan etkinliklerinin gerçekleridir. Toplumbilim de, kavramları geliştirir ve onların arkasındaki kurallılıkları (düzenlilikleri) ortaya çıkarmaya çalışırken, her şeyden önce kültürel açıdan önemli olayların tarihsel nedenlerini bulmaya katkıda bulunabilmek amacındadır. Genellemelere yönelen her bilimde olduğu gibi, toplumbilimin soyutlamaları da, kavramlarının, tarihsel nitelikteki somut gerçekliğe oranla, ister istemez bir ölçüde boş kalmasına yol açmaktadır. Bu elverişsiz durumu gidermek üzere, toplumbilimsel çö-*

---

[177] Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s.14.

[178] Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s.13.

[179] Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s.21.

zümleme, kullandığı kavramların duyarlılık (anlam belirliliği) düzeyini yükseltebilir. Bu ise, toplumbilimde kavram oluşturma işleminin amaçladığı üzere, elden gelen en yüksek ölçüde anlam-uygunluğuna ulaşmakla sağlanır."[180]

Weber, toplumsal eylemi de bu doğrultuda şu dört biçimde belirler:

i. Amaç-ussal (Zweckrational) olacak biçimde, dış dünyadaki nesnelerin ya da başka insanların davranışlarına ilişkin beklentiler, iyice düşünülüp taşınılmış özel amaçlara ussal olarak ulaşmak için "koşul" ya da "araç" gibi kullanarak.

ii. Değer-ussal (wertrational) olacak biçimde, kendi başına, başka deyişle doğurduğu sonuçtan bağımsız olarak değer taşıyan belli bir davranışın saltık bir içsel değer -ahlaksal, estetik, dinsel ya da başka nitelikte- taşıdığına inanılarak.

iii. Somut tutku ve duyguların etkisinde duygusal olarak ve özellikle de heyecanlarla.

iv. Geleneksel olarak, başka deyişle uzun süreler uygulanıp alışkanlık durumuna gelerek.[181]

Weber'in bilgikuramsal yaklaşımına paralel olarak yöntembilime katkısı da kısaca şöyle toparlanabilir:

i. Weber yorumlayıcı yöntemi getirdi. Hatta bazı toplumbilim tarihçileri buna "yorumlayıcı toplumbilim" adını verirler. Bu terimin pek çok yanlış anlamaya neden olmasından ötürü Weber'in bu sorun konusundaki düşüncesini açıkça belirtmek gerekir. Weber, yorumlayıcı yöntemi hatta açıklamayla anlama arasındaki ayrımı icat etmiş değildir. Ondan önce Droysen bunu tarihe uygulamaya çalışmış, Dilthey da kültür bilimlerinin genel yöntembiliminde bunu kilometre taşı yapmıştı. Weber'in değeri, bu yöntemi kavramsal olarak ve daha kesin bir biçimde irdeleyerek toplumbilime uygulamış olmasındadır. Doğa bilimcilerin aksine bir toplumbilimci durağan madde üzerinde araştırma yapmaz. Onun yerine toplumsal ilişkileri ve bir etkinliği çözümler. Bu ilişkiler ve etkinlikler ise koşulların sürekli gelişmesiyle her zaman evrim gören toplumsal davranış biçimleridir. İnsan etkinliği hiçbir zaman bitmeyeceğine göre edilgin bir nesne de değildir. O halde,

[180] Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı,* s.37.

[181] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s.150 Julien.

toplumsal ilişkileri üreten insan etkinlikleri doğal olgularda yeri olmayan bir niteliğin, anlamın etkisi altındadırlar. Toplumsal davranmak, bir taraftan bir takım amaçlar düşünülerek yaratılmış kurumların, adetlerin, kuralların ve yasaların üzerinde uyuşma sağlanmış bağlamında yer almak; öte yandan kendine bu etkinliği haklı çıkaracak bir amaç ya da hedef vermek, ve son olarak da etkinliğin güdüsü olarak bazı değerlere, özlemlere ya da ideallere yaslanmak demektir. Anlam, bu üç düzeyin hepsinde bir rol üstlenir. Gerçekten de insanoğlu bu anlaşmaları yaratır yaratmaz onlara ortaklaşalık adına anlam da verir, bunun nedeni ise, insanların birarada varoluşunu olası en yüksek düzeyde bir uyuma sokabilmektir. Kendine bir hedef seçmek, etkinliği belli bir yöne çekmek demektir; ki eğer başka bir hedef seçilseydi bu yön de farklı olacaktı. Sonuç olarak, her toplumsal eylemcinin çeşitli ve çoğunlukla çatışan değer ve ideallere itibar etmesi, kişinin davranışına bir anlam yüklemesi demektir ki, bu Weber'in deyimiyle "öznel yönelim" adını alır. Toplarsak, toplumsal bir ilişki ya da etkinlik, değişik bireysel ya da kolektif anlamların bir bileşimidir.[182]

Doğal devinimsiz olgular nedensel açıklamalarla izah edilebilir. Toplumsal olguları anlamak için fazladan bir çaba sarfedilmesi gerekir, çünkü onların nedenini açıklayabilmek için güdülerini de anlamak gerekir. Bu da insanın edimde bulunmasına yol açan nedenler ve peşinde olduğu hedeflerdir. Her etkinliğin, açıklamayla ortaya konulamayan iyi ya da kötü bir amacı vardır. Weber'e göre, bu etkinliğin anlamını aydınlığa kavuşturmakta kullanılacak en iyi yöntem, anlamaya yönelik yöntemdir.[183]

En büyük yanlış anlama da, Weber'e açıklama ve anlamanın tümüyle özerk hatta karşıt yöntemler olduğu fikrini yüklemekle yapılmıştır. Oysa o, bunların tamamlayıcı olduğunu, yakın, hatta aynı zamanda kullanılabileceğini tekrar tekrar söylemekten hiç bıkmamıştır. Bu yolla, o, onları sık sık aynı araştırma projesinde bir arada, ya yorumlayıcı açıklama ya da açıklayıcı yorumlama olarak birleştirir. Aynı biçimde, anlamanın, nedensel ilişkilerin aynı zamanda anlamlı ilişkilere dönüşmesini olanaklı kıldığını da söyler. Gerçek şudur ki, toplumbilimde bilgimiz sadece toplum-

[182] Freund, "*Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi*", s.180-81.

[183] Julien Freund, "*Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi*", s.182.

sal bir ilişki için yalnızca nedensel bir açıklamaya sahip olmayıp, onun anlamına ilişkin bir anlayışa da kavuştuğumuzda tamamlanır. Bu da onun güdüleri veya nedenleri ve amacıdır. Belki de Weber'in Habermas'ı en yoğun biçimde etkilediği nokta burasıdır.

ii. Weber'in yöntembilime yaptığı diğer bir katkı, Pareto'yla birlikte önde gelen kuramcılarından olduğu, "nedensel çoğulculuk" kavramıdır. Bu onun anlamaya yönelik yöntemini tamamlar ve mekanik ve tek taraflı nedensellik modelini yetersiz olduğu için reddeder. İlk olarak, insan etkinliğinde neden ve sonucun yer değiştirebileceğini belirtir. Bunun nedeni yalnızca, bir kere ulaşıldıktan sonra bir hedefin yeni bir girişimin nedeni olabilmesi değil, aynı zamanda her sınanmış yolun, kendini, göreli başarısından ötürü öngörülmemiş yeni bir etkinliğin nedenine dönüştürebilmesidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bugün böylesi bir gözlem sıradan görünmektedir, ama Weber'in zamanında durum oldukça farklıdır. Belki de bizler bilinçsiz olarak, ona, bilgikuramında bütün vurguyu mekanik nedenselliğe veren ve amaçlara hiç itibar etmeyen bilimciliğe karşı çıktığı için saygı duyuyoruz. Zamanındaki egemen düşünceler gözönüne alındığında, Weber'in konumunun özellikle üstün olduğu görülür. Nedenselliği yeterli sebep sayan geleneksel düşünceye karşı çıkar. Herhangi bir anda, tanımlanabilecek koşullar altında saptanabilecek bir sonuç düşüncesine karşı çıkmakla kalmaz, herhangi bir sonucun kökeninin hesaba gelmez sonsuzlukta yattığını da söyler.[184]

4.3 Weber'in Bilgikuram-Yöntembilimini Habermas'ın Eleştirmesi

Habermas'a göre, Max Weber, Rickert ve Cassirer gibi, doğal ve kültürel bilimler arasındaki ilişkilere bilgikuramsal bir açıdan yönelmemiştir. O dönemde yeni yeni gelişen tinbilimlerinin, saf usun eleştirisinin tarihsel usa doğru genişlemesi üzerindeki izdüşümleriyle ilgilenmemiştir. Dilthey'dan beri süregelen bu felsefi araştırmanın, sadece kendi araştırma pratiğini aydınlatmak için gerekli olan yönüyle ilgilenmiştir. Yeni toplumsal bilimleri, dizgesel içerikli kültürel bilimler olarak kavramsallaştırmıştır. Açık-

[184] Julien Freund, "*Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi*", s.183.

ça bunlar, filozofların karşıt türdeki bilimlerde buldukları yöntembilimsel ilkeleri biraraya getirmektedir. Toplumsal bilimlerin, doğal ve kültürel bilimlerin heterojen yöntem, amaç ve önermelerini belirli bir dengeye getirme görevi vardır. Herşeyden önce Weber, açıklama (Erklaren) ve anlamayı (Verstehen) biraraya getirmeye çalışmıştır. Ancak, açıklama ve anlama arasındaki ilişkiler bağlı olduğumuz yöntem, amaç ve önermelere bağlı olarak farklı kurallar içerirler. Weber'in karmaşık bilim felsefesi bu ayrımlar netleştikçe anlaşılır hale gelir.[185]

Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'un (Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı) ilk paragrafında verdiği toplumbilim tanımı şöyledir: "Toplumbilim toplumsal eylemin yorumcu anlamasıyla ve bu yolla da onun kapsamının ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilimdir." Bu tümceyi genel toplumsal eylem kuramlarının nasıl mümkün oldukları sorusuna bir yanıt olarak görebiliriz. Genel kuramlar bize deneysel düzenliliklerden açıklama amacına hizmet eden hipotezler şeklinde varsayımlar türetmede yardımcı olur. Aynı zamanda ve doğal sürece aykırı olarak, toplumsal eylemin düzenlilikleri anlaşılabilir olma özelliğini taşır. Toplumsal eylem, anlamı yeniden yapılandırarak kavradığımız yönelimsel eylem sınıfına dahildir. Toplumsal olgular motivasyonlar açısından anlaşılabilir. Elbette, verili koşullarda toplumsal davranışın optimal ussallığı, yasa-benzeri ilişkilerin varlığının bir kanıtı değildir. Böylesine bir hipotez, motivasyon açısından bir yorumun usa uygunluğundan bağımsız bir şekilde de kanıtlanmak zorundadır. Yani, açıklama ve anlamanın mantıksal ilişkisi, hipotez ve deneysel doğrulama arasındaki genel ilişkiye indirgenebilir. Anlama yoluyla, ussal olarak kovalanmış bir hedefi, gözlemlenmiş bir davranış için yeterli motivasyon olarak araya sokabiliriz. Fakat yalnızca verili koşullar altında oluşan bir davranışsal düzenlilik varsayımı deneysel olarak doğrulandığı zaman motivasyonu anlamamızın toplumsal eylemi açıklamaya yolaçtığını söyleyebiliriz.

Bu mantıksal ilişki, Habermas'a göre, Weber'in yöntembilimsel önceliği neden amaç-ussal eyleme verdiğini de açıklar. Kural olarak, yorum biçiminde ortaya konmuş hedef, varsayılmış niyet yalnızca hedef eylem için olgusal olarak yeterli bir yönelme sağlı-

---

[185] Bkz. Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.10.

yorsa, deneysel olarak ikna edici bir açıklamaya yolaçabilir. Ekonomi gibi, yalnızca bu eylemi kabul eden kuramlar normatif-çözümleyici bir şekilde ilerler. Bunlar yalnızca toplumsal süreçlerin amaç-ussallığın yöntembilimsel ilkelere uygun düştüğü oldukça sınırlı deneysel hipotezlere yolaçar. Sonuç olarak, bu tartışma kaçınılmaz bir biçimde hedeflerine yönelik olarak us-dışı fakat anlaşılabilir eylemler hakkında dizgesel varsayımlar oluşturmanın nasıl mümkün olduğu sorusuna yönelir. Yalnızca bu tür kuramlar anlama ve açıklamayı deneysel-çözümleyici bir çerçevede bir araya getirebilir.[186]

Weber'e göre, yorumcu toplumbilimde, amaç-ussal olmayan bir davranış yalnızca bir "sapma" olarak değerlendirilir. Bu sorunların ışığında, toplumsal bilimlerin eylemin yönelimselliğini hesaba katıp katmaması gerektiği sorusu gündeme gelir. Anlama sorunsalı, yöntembilime bağlı olarak, eğer yasa-benzeri düzenlilikleri kapsayan varsayımlar betimsel davranışsal değişkenler arasındaki ilişkilerle sınırlandırılırsa çözülebilir. Weber de, "gelecekte araştırma özgül anlamlı eylem olarak ortaya çıkanı vurgulayan yorumlanamaz bir örneklikleri keşfedebilir" olasılığıyla hesaplaşır. Bu toplumsal eylemi, uygun anlamlılık gereklerini yerine getirmeden açıklar. Fakat Weber ilke olarak böylesi yasaları toplumsal bilimler alanının dışında tutar. Aksi takdirde, toplumsal bilimler yönelimsel eylemle ilgili olduğu için, sadece usun ve kültürün nomolojik bilimi olur.[187]

Habermas'a göre, bilim felsefesi üzerine olan denemelerinde Weber her zaman toplumsal eylemi açıklamak için kanıtlanmış yasa-benzeri hipotezleri kullanma ve koşullu öngörülerde bulunma deneysel-çözümleyici görevini vurgular. Bu açıdan, toplumsal bilimler, tüm nomolojik bilimler gibi, araçların ussal seçimi için teknik öğütlere çevrilebilecek bilgi verir. Onlar, "hesap yoluyla yaşamı yönetecek tekniğin bilgisi"ni üretir. Teknik olarak kullanılabilir bilgi, deneysel birörnekliklerin bilgisinde temellenir. Bu bilgi, koşullu öngörüler yoluyla nesnel süreç üzerinde teknik denetimi olası kılan nedensel açıklamaların temelini oluşturur. Bu ilgi-çıkar'a bağlı toplumsal-bilimsel bilgi, toplumsal davranışın güvenilir genel kurallarını keşfetme amacıyla araçlarını geliştir-

---

[186] Bkz. Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science,* s.11.
[187] Bkz. Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science,* s.12.

mek ve uygulamak zorundadır. Böylesine bir çözümleme, eldeki konumunda talep ettiği gibi, toplumsal eylemin anlamının anlaşılmasıyla dolayımlanabilir. En azından, öznel anlamı anlama niyeti, yolu toplumsal olgulara açmadan daha fazla iş görebilir. Bunlar ancak çözümleme, hazırlık aşamasının ötesine ilerlediğinde ve onların yasa-benzeri ilişkilerini nedensel terimlerle kavradığında bilinebilir. Değer yargıları üzerine olan tartışmada Weber böylesine bir konumu benimser. Bu ise, yöntembilimsel olarak, yorumbilgisinin anlam-anlaşılması yönelimine ikincil bir statü vermek demektir. Fakat onun başka bir bilimsel hedefi de vardır. Rickert'in öğrencisi olarak Weber için, bir kültürel bilim ilgi-çıkar'mı deneysel düzenliliklerin araştırmasıyla tüketemez. Bu nedenle, Weber'in yapıtındaki diğer bağlamda, kendisinden teknik öğütlerin çıktığı yasa-benzeri hipotezlerin türetilmesi ve sınanması "aradığımız bilgiye" ulaşmayan hazırlayıcı bir çaba olarak değerlendirilir. Bu çabayı yönlendiren ilgi-çıkar yorumbilgisel olarak tanımlanır; "Bu ögelerin tikel, tarihsel olarak verili ve bireysel gruplaşmasının ve somut ve tek anlamlı etkileşiminin çözümlenmesi ve yönetilmesi ve özellikle bu anlamın temelini ve doğasının anlaşılabilir kılınması ikinci aşamadır. Bu da ancak tamamen yeni ve özerk bir bağlamda hazırlayıcı çalışmanın kullanımıyla sağlanabilir." Bu şemada, toplumsal-bilimsel bilginin gelişmesi için, nedensel-çözümleyici ve yorumbilgisel yöntemler sırayla yer değiştirirler. Fakat bu iki aşamada da, bilgi yaşam için pratik değeri olan bir anlamın açıklanmasıyla sonlanır. Böylesine bir hedefle, anlamın anlaşılmasından çok açıklama süreci ikincil bir yöntembilimsel statüye indirgenir.[188]

Weber, bu çelişkili iki yönelimi açık bir şekilde bağlantılandırmaz. Bu çelişik durum onun yeterince açıklığa kavuşturulmamış anlam (Sinn) ve gösterim (Bedeutung)[189] kategorilerinde de devam eder. Weber, toplumsal eylemin öznel olarak yönelinmiş anlamını yeniden yapılandıran motivasyonun anlaşılması ile işlerde ve olaylarda nesneleşen gösterime tahsis edilen yorumbilgisel anlam-anlaşılmasını yeterince birbirinden ayıramaz. Motivasyonun anlaşılması, yorumbilgisel olarak anlaşılabilir olmayan

[188] Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.13.

[189] Kavramın ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Ömer Naci Soykan, *Dil ve Felsefe*, Kabalcı, İstanbul, 1995, s.393.

yasaların bilgisine götüren bir yöntembilimsel adım olarak, bir deneysel-çözümleyici bilim çerçevesinde içerilmiştir. İki çelişik bilişsel yönelim toplumsal bilimlerde ortaya çıkar. Çünkü bilen özneler nesne alanlarıyla sezgisel olarak bağlıdırlar. Toplumsal yaşama dünyası, toplumsal-bilimsel bilginin kendisi kadar yönelimsel bir yapıdır. Sonuçta, bu ilişki kesinlikle aşkın felsefenin kültürel bilimler yorumu nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Toplumsal sürecin nomolojik bilgisi, koşullu öngörülere dönüşebildiği ve toplumsal alanların denetiminde kullanıldığı gibi, yorumbilgisel olarak, bilen öznelerin ve grupların öz-anlamalarının açıklanmasına da girişebilir. Araştırmanın yöntembilimsel çerçevesi ve sonuçlarının uygulanmasının pragmatik işlevi arasındaki karşıt ilişki, yalnızca yöntembilimsel yaklaşımlarda yüklü olan bilgi-yönelimli ilgi-çıkar'ların bilinçli olmasıyla açıklığa kavuşabilir. Yalnızca bu durumda, toplumsal bilimlerin ne zaman planlama ve yönetim yönelimi, ne zaman öz-anlama ve aydınlanma yönelimi peşinde olduğu sorusuna kesin bir yanıt verilebilir. Weber bu hedefler arasındaki çelişkiyi ne açıklığa kavuşturur, ne de tamamen yok sayar. Ancak her koşulda, pozitivistlerin yaptığı gibi, toplumsal bilimleri verili toplumsal durumları anlaşılabilir kılmanın temeli olarak toplumsal ilişkilerin anlamının yorumlanması görevinden koparmaz.[190]

Habermas'a göre, açıklama ve anlama arasındaki sorunlu ilişki sadece toplumsal bilimlerin hedefleri ve yöntemlerini değil fakat aynı zamanda onların bilgikuramsal ön-varsayımlarını da içerir. Weber, Rickert tarafından ortaya konmuş olan değer-ilişkisi kategorisini devralır ve onu mutlak aşkın-mantıksal anlamında kullanır. Değer-ilişkisi ilk olarak bilimsel sorunların seçiminde değil fakat kültürel bilimler araştırmasına uygun deneyim nesneleri oluşmasına uygulanır. Kültürel bilimci bu nesnelerle gözü kapalı bir ilişki kurmaz. Tersine, kaçınılmaz olarak onları kendi kültürel konumunun öngördüğü değer-ilişkilerine yerleştirir. Bu nedenle, yöntembilimsel olarak belirleyici olan değer-ilişkilerini, önsel olarak oluşmuş nesnelerde halihazırda gerçekleşmiş olanlarla dolayımlamak zorundadır. Rickert bu dolayımın yorumbilgisel bir sorun olarak önemini farkedememiştir. Weber ise bu sorunu kısmi olarak çözümlemiş ve ona değer-içermeme postü-

[190] Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.14.

lasıyla yanıt vermiştir. Doğal bilimlerde, bir araştırmanın kuramsal çerçevesi, araştırmanın kendisinin sonucuna bağlıdır. Ya deneysel olarak verimli olduğunu kanıtlar ya da kullanılabilir hipotezler türetmeye katkıda bulunmaz. Tersine, yöntemi belirleyen değer-ilişkileri kültürel bilimlerdeki araştırmadan üstündür. Onlar, araştırmanın sonuçlarına göre düzeltilebilir değildir. Önemli sorunlardaki değer-ilişkisinin yaydığı ışık kaydığı zaman, kültürel bilimlerde aynı şekilde çıkış noktalarını ve kavramsal araçlarını kaydırmaya hazırlanır ve "çalışmalarına anlam ve yön verebilecek bu yıldızları izler." Değer-ilişkileri yöntembilimsel olarak kaçınılmazdır, fakat nesnel olarak bağlayıcı değildir. Toplumsal bilimler, bu yüzden, temel kuramsal varsayımların bu tür normatif ön-varsayımlara bağlı olduğunu itiraf etmek zorundadır.

Bu konuma karşıt olarak, bugünkü görüş, tüm nomolojik bilimlerde kuram oluşumunun aynı kurallara bağlı olduğu şeklindedir. Değer-içermeme, betimleyici ve normatif önermelerin mantıksal ayrımı yoluyla sağlanır. Bu dar formülasyonda, değer-içermeme koşulu politik değer statüsü kazanır ve buna göre de, bilimsel olarak kabul edilebilecek kuramlar, yalnızca temel varsayımları yorumbilgisel açıklık gerektiren her türlü tarihsel ön-anlamadan bağımsız olanlardır. Weber'in konuyu formülleştirmesi tanımsal olarak reddedilir. Weber'e göre, yalnızca sorunların seçimi değil, fakat aynı zamanda bu sorunların çözümleneceği kuramsal çerçevenin seçimi de tarihsel olarak koşullanmış değer-ilişkilerince belirlenir.[191]

Sonuç olarak, Habermas'a göre, Weber'in bilim kuramında, yöntembilim ve günümüzün toplumbilimsel bir çözümlemesi arasındaki ilişki kanıtlanabilir. Ancak, Weber'in kendisi, genel olarak Yeni-Kantçıların olduğu gibi, düşünümden kendisini saklama anlamında yeterince pozitivisttir.[192]

---

[191] Bkz. Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.15.
[192] Bkz. Jürgen Habermas, *On the Logic of Social Science*, s.16.

5

MATERYALİZM-MARKSİZM ELEŞTİRİSİ

Eleştirel Kuramcılar "pozitivist Marksizm"i bizzat Marx'ın yazılarında teşhis etmekten çekinmemişlerdir. Althusser ve onun gibi düşünenler için spekülatif, idealist Marx'ı, bilimsel Marksizmin ilk biçimlenişlerinden ayıran bir "bilgikuramsal kopuş" olan şey, Eleştirel Kuramcılar için Marksizmin pozitivist felsefeye doğru, henüz yeni başlamış yozlaşmasına işaret eden evredir. Eleştirel Kuramcılar, pozitivist Marksizmin kökenleri ve içeriği hakkındaki değerlendirmelerinde, kendi aralarında bölünmüşlerdir, ancak -Habermas'ınkiler de dahil olmak üzere- çözümlemelerinde anlaştıkları temel kapsayıcı noktalar bulunmaktadır. Marksizmin eleştirel esini, özne/nesne diyalektiğinden türemektedir ve "materyalizm"in tarihte öznenin aktif müdahalesinin yadsınması veya kültürün ya da kültürel ideallerin fiziksel olayların gölgelerine indirgenmesi biçiminde anlaşılması halinde yok olmaktadır. Bütün değişmeyi, doğal oluşumların etkileşimleri olarak gören tekçi materyalizm, Marksist olmayan positivist felsefeyle dolaysız bir benzerlik içine girmektedir. Bazı Eleştirel Kuramcılar, Marx'ın çalışmalarındaki "emek" kavramının kullanılışı hakkında kuşku duymuşlardır. Bu kavramın yalnızca doğanın maddi olarak dönüştürülmesini ifade etmesi ve çağdaş toplumun eleştirisinin de buna bağlanması ölçüsünde sosyalizm, kapitalizmin sadece teknik olarak daha verimli bir versiyonu olarak kavranmaktadır. Habermas'a göre, "Hegel'i ayakları üzerine çevirmek"le Marx, Hegel felsefesindeki iki öğeyi -insanın tarih yapıcısı olarak düşünümsel bilinçliliği ile insanlığın emek aracılığıyla kendini oluşturması- tek bir şey içine sıkıştırmış olmaktadır. Birinci öğe ikinciye indirgenince, tarih ve özgürlük arasındaki bütünleyici bağ da çözülmüş olmaktadır.[193]

Habermas'a göre, yapıtlarında bir çok boyutluluk olmasına rağmen, Marx, çoğu zaman yaptığını bir bilim olarak düşünmüştü. Habermas'a göre ise, bir kez anlaşıldığında, modern felsefi

[193] Anthony Giddens, "*Pozitivizm ve Eleştiricileri*", s.278.

düşüncenin ve aynı zamanda da toplumun daha geniş kültürünün bir eleştirisini geliştirmemizi sağlayan nedenlerden dolayı, hiçbir surette bilim değildir bu. Toplumsal yaşam üzerinde çalışmayı, doğa bilimleriyle aynı düzeyde bir bilim olarak değerlendirmek iki açıdan yanlıştır. Birincisi, bu değerlendirme, insanların edimde bulunma biçimleri hakkında bir hayli şey bilen muktedir, muhakeme sahibi edimciler olarak neye benzediklerine ilişkin yanlış bir görüş üretir. İkincisi ise, Habermas'ın modern entelektüel kültürde genel bir eğilim olarak gördüğü bir eğilime; bilimin rolünün, doğal ya da toplumsal dünya hakkında edinebileceğimiz tek geçerli bilgi biçimi olarak abartılmasına katkıda bulunmasıdır.[194]

Eğer kapitalizm, doğa biliminin yasalarının determinizmine tamamıyla sahip "katı yasalar"a göre değişiyorsa, insanların, kendi kaderlerinde etkin etkileşimin yeri neresidir? Herhangi bir kimse Marksist olmaya niçin eğilim duymalıdır? Eğer insan davranışı kaçınılmaz yasalarca yönetiliyorsa, kendi tarihimizi etkin bir biçimde müdahalede bulunarak biçimlendirebileceğimiz hiçbirşey yoktur. Bir bilim olarak anlaşıldığında Marksizm, Habermas'ın "öz-düşünüm" (self-reflection) ya da insan bireylerinin "düşünümlü oluşu" (reflexivity) adını verdiği şeyi ihmal eder; yani, bizi insan kılan tamamlayıcı özelliklerden biriyle uğraşamaz olur. Bu özellik, bireyler ve daha geniş toplumların üyeleri olarak, kendi tarihimiz üzerinde düşünüme ve tarihin akışını değiştirmek için tamamıyla bu düşünümü kullanmaya muktedir olduğumuz olgusudur. Bu kavrayış, toplumsal bilimleri doğa bilimleri temelinde biçimlendirmeye çalışan -genellikle "pozitivizm" olarak adlandırılan- tüm felsefe ve toplum kuramı biçimlerinde kaybedilir.[195]

Habermas ekonomik temelin belirleyiciliği kavramını reddeder. Hatta "emek" kategorisinin Marx'ın kuramındaki "tek evrensel öz" konumunu eleştirel bir bakışla değerlendirir. Marx'ın bu saptamasını, 19. yüzyıl kapitalizminin çözümlemesi için gerekli ve yeterli, ancak genel bir toplum kuramı için gerekli, fakat yetersiz bulur. Habermas'a göre, "emek", insanın gelişiminin sadece bir yönünü açıklar. Bu nedenle de, "emek" yerine, "çalış-

[194] Anthony Giddens, "*Jürgen Habermas*", s.131.
[195] Anthony Giddens, "*Jürgen Habermas*", s.132.

ma(emek)" ve "etkileşim" çiftini önerir. İnsanın, doğayla ve diğer insanlarla ilişkisinin bu kavram çiftiyle daha açıklanabilir olduğunu ileri sürer.

Habermas, Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağı ve Marx'tan yola çıkan ve Genç Lukacs ve Korsch ile devam eden geleneğin sürdürücüsü olarak, Marx tarafından sınırları belirlenmiş tarihsel materyalizmin, ki bu sınırlar Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağı tarafından yeterince zorlanmıştır, yeniden yapılanmasını gerçekleştirmeye çalışır. Adorno ve Horkheimer'in yaptıkları bir tür *deconstruction*'dur. Marx'ın kuramının özünü koruyarak, onun sağladığı donanımla birbirlerinden çok farklı gözüken alanlara (kültür endüstrisi, modernizm, psikanaliz vb.) doğru ilerlemek ve bu yolculuk esnasında doğal olarak kendisini, başlangıç noktası açısından "yeni" alanların dönüştürücü etkisine açık tutmak; yani, bir anlamda, Marx'ın kuramının parçalanması riskini göze alarak, onu bu yepyeni alanların deneyimleriyle zenginleştirmeye çalışmak. Habermas ise, yaptığının ne bir *restauration;* yani zaman içinde bozulmuş bir çizginin başlangıç noktasına geri dönmek, ne de bir *renaissance*; yani zaman içinde unutulmuş bir geleneğin yeniden canlanması olmadığını söyler. Ona göre yaptığı bir *reconstruction*'dur; yani bir kuramı, içinde bulunulan yeni bağlamlar içinde, başlangıçtaki amaçlarını gerçekleştirebilmek için, yeni bir biçimde yapılandırmak.[196] Sürdürücüsü olduğu geleneğin kendisine sağladığı donanımlarla, geleneğin kendisinin de eleştirisini içeren bir genellik düzeyinde Marx'ın kuramını yeniden yapılandırmak.

5.1 Habermas'ı Etkileyen Marx Yorumları

5. 11 Lukacs

Georg Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı yapıtında bu geleneğin ilk önemli adımlarını atmaktadır. Ancak Lukacs, yaşamının ilerleyen bölümlerinde, özellikle reel sosyalizmle ilişkileri yoğunlaştıkça bu yapıttaki konumundan uzaklaşmış ve *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni bir "idealist sapma" olarak değerlendirerek reddetmiştir. Bu nedenle sözü edilen geleneğin parçası olan Lukacs, Genç Lukacs'dır.

---

[196] Jürgen Habermas, *Apres Marx*, Fayard, Paris, 1985, s.25-26 .

Lukacs'a göre, kapitalizmin sırrı "meta yapısı bilmecesinin çözümünde" aranmalıdır. *Kapital*'deki "metaların fetişizmi" bölümü şu iki temel konuyu kapsar; tarihsel materyalizmin tezinin bütünü ve kapitalist topluma ilişkin bilgi olarak görünen proleteryanın tüm öz bilgisini. Yani kapitalizmin temel özelliği meta fetişizmidir ve Lukacs'a göre meta fetişizminin temel ürünü de şeyleşmedir.[197] Lukacs'a göre şeyleşme, aslında insanlar arasında olan ilişkilerin sanki nesneler arasındaki ilişkilermiş gibi görünmesidir. Şeyleşme sürecinin temeli "ussal mekanizasyon" ve "hesaplanabilirlik" ilkelerinin yaşamın her yönüne uygulanmasıdır. Ussallaşma süreci iş bölümünün yaygınlaşmasıyla birlikte gelişir. Sonuç ise, becerilerin uzmanlaşmasıdır ki bu da "bütün" fikrinin her yönüyle ortadan kalkmasına yol açar.[198]

Lukacs'a göre kapitalist şeyleşme tamamlayıcı ifadesini kuşkusuz ki doğa bilimlerinde bulur. "Kapitalist toplumun bilimsel yöntemle uyum sağlamaya yatkınlığı kuşkuyla yaklaşılması gereken bir konudur. Bilim, verilerin doğrudan oldukları gibi alınması ve değerlendirilmesi, bilimsel kavramsallaştırmalar yapılabilmesi için uygun başlangıç noktasıdır ve yeterli temeldir, gibi görüşler öne sürerek, açıkça ve kesinlikle kapitalist toplumun yanında yer almaktadır. Eleştiriye gerek görmeden, nesnenin doğasını varolduğu biçimiyle ele alıp kapitalist toplumun konularını bilimin değiştirilemez temeli olarak kabullenmektedir". Bilimsel bilgi ideali topluma uygulandığında "burjuvazinin ideolojik silahı haline gelir. Kapitalizmi, doğanın ve usun ölümsüz yasaları gereği sonuna dek varolacak bir dizge olarak düşünüyor olmalıdır."[199]

Eş özne/nesne arayışı Kant'ın *Pratik Usun Eleştirisi*'nde ve Fichte, Schiller ve Schelling'in[200] çabalarında görülebilir. Bu düşünürlerin böyle bir arayış içinde olmalarının nedeni özne ve nesne ikilemini aşabilmekti. Bunun sanatta gerçekleşebileceği

---

[197] Frankfurt Okulu bağlamında şeyleşme konusundaki çözümlemelerimiz için *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* adlı kitabımıza bakılabilir.

[198] Gareth Steedman Jones, "*Genç Lukacs'ın Marxizm Anlayışı*", çev: Z.Güneş, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar,* Kemali Saybaşılı (derleyen), *Birey ve Toplum,* Ankara, 1985) içinde, s.211.

[199] G. S. Jones, "*Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı*", s.212.

[200] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat,* Kabalcı, İstanbul, 1995.

düşünüldü. Çünkü bu alanda pratik bir yol olarak görülen sezgi yoluyla anlamak, akıl yürütmenin yerini alıyordu. İşte bunun içindir ki somut bir bütün yaratabilen sanat, özne/nesne karşıtlığının çözüldüğü yer olarak görüldü. Bu çözümün işlerlik kazanabilmesi için ise yaratılış efsaneleştirilmeli, dünya estetikleştirilmeliydi. Yine de gerçek sorun çözülmüş olmazdı. Sorunun çözümünün doğru konumunu, sanat yerine tarih olarak belirleyen Hegel buldu. "Ancak, gerçeğin sadece bir öz değil özne olarak anlaşılmasıyla; ancak, öznenin diyalektik sürecin hem üreticisi hem de sonucu olmasıyla; ancak, bu varsayımın bir sonucu olarak öznenin bilinçli bir tür olarak özden-yaratılmış bir dünyada hareket ettiği söz konusu olursa ve ancak bu dünya tam nesnellikle özne üzerine nüfuz ediyorsa diyalektiğin sorunu ve onunla birlikte özne ve nesne, düşünce ve varlık, özgürlük ve zorunluluk karşıtlarının yok edilmesi ancak bundan sonra çözüme kavuşmuştur denebilir." Ne var ki, Hegel, tarihin gerçek özne-nesnesini bulamadı ve bir sonuca varabilmek için kavramsal efsanelere başvurmak zorunda kaldı. Bu Hegel'in kişisel yetersizliklerinden kaynaklanmadı; tarihin gerçek özne-nesnesini bulamamasının nedeni burjuva sınıfı bakış açısının nesnel sınırlılıklarıydı. Garip bir biçimde, klasik felsefe burjuva toplumunun sonu anlamına gelecek bir felsefe peşindeydi. Çünkü eş özne-nesne proleteryaydı. Ancak proleteryanın ortaya çıkmasıyla toplumsal gerçek tam bilinçli duruma gelebilir, tarihsel sürecin özne-nesnesi olarak insan kendisinin toplumsal bir varlık olduğu bilincine varabilir. Proleterya bilinçli olarak tarih yapmak zorundadır. Kapitalist toplumun tam anlamıyla yabancılaşmış tek sınıfı olduğundan, kendisini kurtarmak için kendisini yok etmek zorundadır ve kendisini kurtarması için tüm insanlığı kurtarması gerekmektedir. Kendisini anlamak için bütünü anlamalıdır ve kendisini yok etmek için, düşünceden eyleme geçmelidir. Kuram ve eylem birliği kendi bilgisinin aynı anda öznesi ve nesnesi olan proleteryanın tarihsel ve toplumsal konumunun bir diğer yanıdır.

Proleteryanın bütünsel bilinci ile bu sınıfın gerçekteki görgün bilinci arasında eşgüdüm yoktur. Bütünsel bilinç atfedilmiş bilinçtir. Proleteryanın bu atfedilmiş bilinci, devrimci bunalım dönemlerinde kendini açığa vurur. Oysa tek tek bireyler olarak proleterler şeyleşmiş görüntü dünyasının ve düşünsel özne ve

nesne ikileminin tutsaklığı altındadırlar. Ancak eyleme yönelen bir sınıf olduklarında bütünün bakış açısına erişebilirler. Demek ki atfedilmiş bilince ulaşılması toplumun önderliğini üstlenmekle eşanlamlıdır. Marx'ın başarısının temeli olan fikir şudur; "ekonomi biliminde şeyleşmiş kategorilerden süreçlere dönüş, insanlar arasındaki değişen ilişkilere dönüş". İşte bunun için tarihsel materyalizme yaygın biçimde anlaşıldığı şekliyle bilimdir demek yanlış olur. Çünkü gerçek her bir sınıfın göreli konumu açısından nesnellik kazanabilir. Tarihsel materyalizm proleteryanın atfedilmiş bilinci ile eştir. Bunun içindir ki Lukacs'a göre Marksizm "tarihsel açıklamalarda ekonomik güdülere öncelik vermesiyle değil bütünsel bakışıyla tanımlanmalıdır".[201]

Bırakın Marx'ın tarihsel materyalizm kuramının kendisinin gerçek ve sorumlu bir bilim olduğu inancını, Lukacs'ın yapıtında tam tersine, sanayileşmenin ve bilimsel buluşun özgürleştirici sonuçlarını hatırlatan hiçbirşey yoktur. Gerçekte Lukacs işi, "sanayi ve bilimsel deney eylem biçimleridir" iddiasında bulunan Engels'i azarlamaya kadar götürür. Lukacs'a göre bunlar, tam tersine "salt oluruna bırakmanın alasıdır".[202]

Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci,* kaybolan Hegel ve genç Marx geleneğine basit bir dönüş değildi; Dilthey, Simmel ve Alman romantik geleneği düşüncesinin aracılığıyla Hegel ve genç Marx'ta rastlanan bazı konuların yeniden toparlanması idi. Belki de, yaşam felsefesi ile tarihsel materyalizm arasında bir bağlantı kurma çabası idi. Ancak ,Lukacs, hiçbir zaman kendini romantik irrasyonalizme teslim etmedi. Yaygın olan pozitivizmin tiksindiriciliği havasını tümüyle paylaşmakla birlikte, Nietzsche'nin varlığı tümüyle reddeden öğretisine giden yokuştan aşağı kaymaktan kendisini alıkoyacak güvenilir bir dayanak bulma arayışı içindeydi.[203] Öte yandan, Genç Lukacs'ın bu yaklaşımı, onun daha sonra ortodoks Marksizmi benimsemesiyle düşüncelerinde etkisini yitirdi. Hatta Lukacs daha sonraları bu geleneğin diğer bileşenleriyle (Frankfurt Okulu) bu anlamda karşı karşıya gelmekten çekinmedi.

---

[201] G. S. Jones, "*Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı*", s.216.
[202] G. S. Jones, "*Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı*", s.234.
[203] G. S. Jones, "*Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı*", s.231.

5.12 Korsch

Bu çizgideki diğer önemli bir yapıt Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe*'sidir. Korsch, bu yapıtıyla o dönemdeki ortodoks Marksizm ve reel sosyalizm deneyimlerini Marx'ı olduğundan daha pozitivist bir biçimde yorumlayarak bir "bilim"e indirgemekle eleştirir. Oysa ki Korsch için, modern diyalektik materyalizm için önemli olan şey, felsefeyi ve başka her ideolojiyi herşeyden önce birer gerçeklik olarak kuramsal düzeyde kavramak ve pratik düzeyde ele almaktır.[204]

Marx ve Engels'in diyalektik materyalizmi, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ifadesini bulan biçimiyle, kuramsal özü açısından baştan aşağıya bir felsefe olarak nitelendirilebilir, ama devrimci bir felsefe olarak. Öyle ki, onun felsefe olarak görevi şudur: Toplumsal gerçekliğin tüm alanlarında o zamana kadar ki tüm toplumsal duruma karşı aynı anda yürütülen devrimci mücadeleyi, bu gerçekliğin belli bir alanında -yani felsefede- gerçekten yürütmek ve o zamana kadar ki toplumsal gerçekliği de birlikte ortadan kaldırarak sonunda böylece, bu son gerçekliğin içinde onun düşünsel de olsa yine de belli bir parçası olarak yer alan felsefeyi gerçekten ortadan kaldırmış olmak. Marx'm deyimiyle "felsefeyi gerçeklik haline getirmeden ortadan kaldıramazsınız." Marx ve Engels'in diyalektik materyalizmi, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ifadesini bulan biçimiyle, kuramsal özü açısından baştan aşağıya bir felsefe olarak nitelendirilebilir, ama devrimci bir felsefe olarak. Öyle ki, onun felsefe olarak görevi şudur: Toplumsal gerçekliğin tüm alanlarında o zamana kadar ki tüm toplumsal duruma karşı aynı anda yürütülen devrimci mücadeleyi, bu gerçekliğin belli bir alanında -yani felsefede- gerçekten yürütmek ve o zamana kadar ki toplumsal gerçekliği de birlikte ortadan kaldırarak sonunda böylece, bu son gerçekliğin içinde onun düşünsel de olsa yine de belli bir parçası olarak yer alan felsefeyi gerçekten ortadan kaldırmış olmak. Marx'm deyimiyle "felsefeyi gerçeklik haline getirmeden ortadan kaldıramazsınız."[205]

Korsch'a göre, Marx ve Engels materyalist olmaktan çok diyalektikçiydiler. Marx ve Engels materyalizminin, daha baştan

---

[204] Karl Korsch, *Marxizm ve Felsefe*, çev: Y.Öner, Belge, İstanbul, 1991, s.68.
[205] Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, s.72.

beri diyalektik bir materyalizm olduğunu ve daha sonraki zaman içinde de, Feuerbach'm ve önceki ya da sonraki tüm vulger-Marksist soyut materyalizmlerin tersine daima tarihsel ve diyalektik bir materyalizm düzeyinde kaldığını, yani toplumun tarihsel yaşamın bütünlüğünü kuramsal olarak kavrayan ve pratik olarak alt-üst eden bir materyalizm olma niteliğini koruduğunu görmezlikten gelirsek, onların materyalizmindeki anlamı daha baştan ve bir daha onarılamayacak kadar talihsiz bir şekilde atlayıp geçmiş oluruz. Marx ve Engels sadece kendilerinin ilk felsefi dönemlerinde değil, ikinci, yani pozitif-bilimsel dönemlerinde bile bilinç ile gerçeklik arası ilişkileri ikici biçimde yorumlamaktan uzaktılar.[206]

Fikrin veya düşüncenin kendinden kaynaklanan diyalektik hareketi yerine Marx ve Engels, tarihin -üretici güçlerin gelişmesinden ve bu güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerle koşullanan- gerçek hareketini koydular. Onlar kendi öğretilerini artık felsefe olarak görmüyor, sadece maddeci bir bilim olarak anlıyorlardı. Bu bilime kendi özgül biçimini ancak Hegel'den aldıkları idealist diyalektikle verdiler. Bu özgül biçim ne mekanikçi ya da doğa bilimci bir materyalizmden ne de pozitivizmden kaynaklanıyordu. "Fikir" bu sürecin dışına çıkarılmadı. Toplumsallaşmış insanın, tarihsel süreçte reel "nesne olan öznenin" düşüncesi olarak fikir, şimdi gerçekliğin "nesnelleşmiş" parçası olarak materyalist bir kılığa bürünmektedir. O bakımdan üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki de aynı zamanda nesnelleşmiş olarak belli bir biçimde ortaya çıkıyor ki bu biçim, toplumun ekonomik yapısıyla koşullanmış çatışkılı (antagonist) sınıfların birbiriyle çelişen düşünce tarzlarında ve sınıf mücadelesinde beliriyor. İdealist diyalektiğin, gerçeklik ile kavram arasında sadece saptamakla yetindiği çelişki bu kez düşünen öznenin bu kendi çelişkisinin toplumsal temeline karşı yönelttiği faaliyet ile artık gerçeklik düzeyinde yok edilebilir. Proleterya denen tarihsel öznenin düşüncesi ile eylemin birbiriyle çakışma ya da özdeşleşmesi Marx diyalektiğinin özüdür ve bu diyalektiği devrimci ve aktivist bir yöntem haline getirir. Proleterya kapitalizmde, daha ileri bir toplum doğrultusunda nesnel olarak mevcut olanakları tanıdığında ve bu olanakları, kendi öznel eylemiyle gerçeklik

[206] Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, s.83.

haline geldiğinde, klasik Alman felsefesinin mirasçısı ve icracısı olmuş olacaktır. Korsch şunu gösteriyor: "Bilinç diyalektiğinden, doğanın ve toplumun materyalist diyalektiğine geçişin özünü Marksistlerin çoğu anlamadı. Felsefeyi red etmekle Marx ve Engels, onu içi boş bir düşünceymiş gibi kenara itmediler. Tam tersine onların bu reddiye ile yaptıkları şey, felsefenin eleştirel bakış açısından proleteryanın "pratik-eleştirel" bakış açısına yönelmekti, ama bu eninde sonunda "felsefenin iptali" anlamına gelecekti. Ama buradaki amaç bu felsefenin yerine diyalektik olmayan ve soyut bir pozitif bilim dizgesi koymak değildi.[207]

Marksizmin felsefi yanını vurgulamasından ötürüdür ki Korsch'un bu yapıtı, Marksizmin yeni baştan Hegel felsefesine doğru yönlendirilmesi olarak yorumlandı. Habermas'a göre, "Marksizmin felsefi öğelerini Korsch, bunları daha çok Hegelleştirme pahasına kurtardı."[208]

5.13 Frankfurt Okulu

Geleneğin Genç Lukacs ve Korsch'dan sonraki sürdürücüsü Frankfurt Okulu'dur. Okul, 1923'te Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü* olarak kurumsal bir yapıya kavuşmadan önce, düzenli olarak gerçekleştirilen *Marksist Çalışma Haftaları*'nın katılımcıları arasında daha sonra Enstitü'nün üyesi olacak bazı isimler dışında Lukacs ve Korsch da yeralıyordu. Frankfurt Okulu, özellikle 1930'lardan itibaren *Batı Marksizmi*'nin en önemli damarlarından biri olarak gözüktü. Eldeki çalışmada okulun en önemli üç düşünürünü temel aldık. Bunlar Horkheimer, Adorno ve Marcuse'dir.

Frankfurt Okulu'nun bilgikuramının en önemli özelliği idealizm-materyalizm ikilemindeki konumlanışıdır. Özellikle Horkheimer ve Adorno için bu temel ikilem aşılması gereken bir ayrımdır. Ayrıca her ikisi de, Hegel'de ve özellikle Marx'ta bu ayrımın aşılması yolunda çok önemli bir potansiyel bulur. "İdealist

[207] Erich Gerlach, "Marxizmin Devrim Felsefesinden Proleter Eylemin Bilimsel Kuramına Doğru Getirilmesi Yolunda Karl Korsch'un Yeri" (Karl Korsch, *Marxizm ve Felsefe*) için önsöz, s.16.

[208] Jürgen Habermas'tan aktaran, Erich Gerlach, "Marksizmin Devrim Felsefesinden Proleter Eylemin Bilimsel Kuramına Doğru Getirilmesi Yolunda Karl Korch'un Yeri", s.18.

Hegel - Materyalist Marx" şeması içinde pek akla yatmayan bu yaklaşım, aslında Hegel, Marx ve sonrasında Frankfurt Okulu'nun "diyalektik" anlayışlarından kaynaklanmaktadır. İster idealizm, ister materyalizm vurgulu olsun, diyalektik bu ikilemi aşma perspektifini içinde taşır.

Horkheimer ve Adorno, özne ve nesneyi mutlak olarak ayıran kaba materyalizme ve bu ikisinin özdeşliğine dayanan metafiziğe karşıdırlar. Ancak onlar, ne materyalizmi ne de metafiziği reddetmezler. Diyalektik'te, onlara göre her ikisine de yer vardır. Bunun nüvelerini Marx'ın *1844 Felsefe Yazıları*'nda bulurlar: "düşünce ve varlık gerçekten ayrıdır birbirinden, ama aynı zamanda birlik içindedirler." Marx ilkin Hegel'in idealizmini eleştirmiş, bilinç denilen şeyin insan bilinci olduğunu ve toplumsal gerçeklik içinde, onun bir parçası olarak yer aldığını söylemişti. İkinci adımda da Feuerbach'ın felsefi maddeciliğini eleştirmiş, felsefenin nesnesi olan varlığın insani ve toplumsal gerçeklik olduğunu, soyut doğal bir varlık olmadığını söylemişti. Başka bir deyişle, bilinç insanların bilinciydi, ama varlık da bilinçli toplumsal varlıktı.[209]

Aslında Horkheimer ve Adorno'nun temel çabası, tikel olana, içinde varolduğu genel (bütün) olanda bir hareket alanı sağlamak ve genelin tikel üzerindeki hegemonyasını kırmaya çalışmaktır. İçinde ağır basan yan olarak yanlışı barındıran ve bütününde yanlış olan genel içinde tikelin yaşam umudu, kendisinin özerkliğine bağlıdır. Burada "genel" ile ifade edilmek istenen "toplumsal yapı", "totalite", "düzen"dir. "Tikel" ise bu bütünün parçası veya parçaları anlamında "birey"den "sınıf"a kadar genişleyebilen bir aralığı içermektedir. Tikel genelin içinde varolmak durumundadır, onun dışında bir varoluş tikel için olanaklı değildir. Ancak, söz konusu özerkliği sayesinde tikel, genel içinde , ona teslim olmadan kendi varlığını koruyabilir ve geneli kendi tercihleri yönünde değişime zorlayabilir. Frankfurt Okulu'nun bu içsel kurgusu, üyelerinin düşünce ürettikleri her alanda olduğu gibi, bilgikuramlarının da temelidir.

Düşünce nesnenin bir kopyası değildir, tersine nesnenin kendisinden çıkar. Düşünmenin aydınlatıcı yönelimi, mitolojileştir-

---

[209] Orhan Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" *Akıl Tutulması*, (Max Horkheimer, Metis Yayınları, İstanbul, 1990) için önsöz, s.19

meden uzaklaşma, bilincin resim özelliğini siler. Bir düşüncenin, bir gerçekliğin resmi olduğunu söyleme, o gerçekliği elde tutma ve böylece sözün gerçekle eşdeğer olması, öncesiz-sonrasız hep burada oluş, yani ezeli-ebedi olma biçimindeki mitsel özelliklerle bir tutulur. Böyle bir tutum, özne ile nesne arasına birincinin diğerini görmesini engelleyen bir duvar çektiği gibi, dahası özneyi etkenlikten çıkarır, üstüne resimler yansıyan edilgen bir ayna durumuna sokar.[210] Adorno için özne/nesne ilişkisi, ne mutlak bir ikilem ne de mutlak bir birliktir. Aslında nesne ve özne bir anlamda birbirlerinden oluşurlar, fakat hiçbir zaman biri diğerine indirgenebilir değildir.

Horkheimer ise, Hegel metafiziğini, bilgi denen şeyin sonsuz öznenin bilgisi olduğu biçimindeki sayıltıya, diğer bir deyişle, özne ile nesne, us ile madde arasında bir özdeşlik olduğu yolundaki mutlak varlığın en son üstünlüğüne dayanan sayıltıya sahip olmakla eleştirir. Ancak Horkheimer, Hegel'in özdeşlik kuramına karşı olduğu kadar, 19.yüzyılda Hegel'e bu konuda yöneltilen eleştirilere (irrasyonalizm) de karşıdır. Horkheimer, hem özne ile nesnenin özdeşliği kuramından uzak kalabilen hem de özneye deneyimleriyle verilenin ötesine gitme hakkı tanıyan bir bilgikuramının mümkün olduğunu savunur.[211]

Bir anlamda, Adorno ve Horkheimer'in bilgikuramının temel özelliği, onun bilincin göreli özerkliğini hep gündemde tutan bir materyalizm oluşudur. Tikel/genel diyalektiğine geri dönersek, materyalizmin aslında öznenin yanlış bütün içinde kalmasını sağlayan, onu, o bütün dışında hiçbir şey olmadığı konusunda ikna eden ve ayaklarını yere bastıran olumlu anlamda bir ayakbağı olduğu söylenebilir. Adorno ve Horkheimer, diyalektiği Hegel ve Marx'tan farklı bir biçimde tanımlarlar. Onlara göre, Hegel ve Marx'ın diyalektikleri iki ucu kapalı, tamamlanmış diyalektiklerdir. Hegel'in diyalektiği burjuva devletinde, Marx'ın diyalektiği ise komünist toplumda son bulur. Oysa Adorno ve Horkheimer için diyalektiğin tamamlanacağını düşünmek diyalektiğin kendisiyle çelişir.

---

[210] Ö.Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, Ara, İstanbul, 1989, s.43-44.

[211] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, çev: Ü. Oskay, Ara, İstanbul, 1989, s.76-78.

Horkheimer, "açık uçlu diyalektik" kavramını kullanır. Açık uçlu diyalektik, usa uygun olanın tarihin herhangi bir noktasında tamamlanmış olduğunu kabul etmez, sadece düşünceleri sonuna kadar geliştirmek ve nihai sonuçlarına ulaştırmakla çelişkileri ve gerilimleri giderebileceğini, tarihsel dinamiği sonuca ulaştırabileceğini düşünmez.[212]

Adorno'nun kavramı ise "negatif diyalektik"tir. Ona göre diyalektik özdeşsizliğin tutarlı bilincidir. "O, önceden bir hareket noktasına takılıp kalmaz. Hareket noktasının kaçınılmaz yetersizliği, düşündüğü şeydeki kendi kusuru, diyalektiğe düşünceler sunar."[213] Diyalektikte "sentez" adımı "özdeşlik", "tez-antitez" adımı "çelişki" olarak anlaşılır. Adorno'nun negatif diyalektiğinde "özdeşlik", "çelişki"nin bir başarısı değil, tersine günahı, ayıbı olarak görülür. Çelişki, Adorno'da kendini sağlama alacak bir payanda istemez. Çünkü o, "düşmanı" özdeşlikle yüzleşmekten çekinmez. Çelişkiden arınmaya çalışmak boşunadır. Çelişkisiz olarak ortaya çıkan her model, varlık, varoluş, varlıkbilimsel modeli gibi çelişkili görünür.[214] Negatif Diyalektik, Hegel/ Marx diyalektiği gibi başı sonu bağlı bir diyalektik değildir. O hep vardır ve var olacaktır.

Diyalektik, kendisinin dışındaki başka dizgelerin gerçeği bulmuş gibi görünme savlarına karşı çıkarken güçlü ve görkemlidir. Ama kendi varsayımlarını ve sayıltılarını oluşturup ifade ederken, kendine karşı bu dikkati göstermemektedir.[215] Gerçekten de negatif diyalektik, bir yandan verili olanın aşılması dürtüsünü sürekli içinde taşırken, bir yandan da alternatif bir mutlak kurgu içermez. Ancak diyalektik, Adorno'nun söylediği gibi, mutlak olanı düşünebilmemizi sağlar. Aslında varolmayan, kuramsal olarak varolması mümkün olmayan bir mutlak ile verili olan arasındaki ilişkiyi ancak diyalektik kurabilir. Bu da verili, koşullu olandan hareketle bir koşulsuz, yani mutlak olanı düşünme diyalektiğidir.

---

[212] Orhan Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s.36.

[213] T.W.Adorno'dan aktaran Ö.Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile bir Yolculuk*, s.24.

[214] Ö.Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, s.40.

[215] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s.99.

Marcuse için ise, Marksizmin en zayıf noktası altyapı ile üstyapı arasında kurduğu şematik ilişkidir. Bu şema, maddi temeli tek hakiki gerçeklik olarak değerlendirerek, maddi olmayan güçleri, özellikle bireysel bilinç ve bilinçdışını ve onların politik işlevlerini değersizleştirir. Bu işlevler, bazen geriletici, bazen özgürleştirici olabilir, ama onlar her koşulda maddileşebilen bir güçtürler. Tarihsel materyalizm, öznelliğin bu gücünü gözardı ettiği ölçüde, vülger materyalizme yakınlaşır.[216]

Bu koşullarda ideoloji, Engels'in rezervlerine karşın, saf ve basit bir ideolojiye dönüşür. Öznellik alanının bir bütün olarak değersizleşmesi, sadece öznenin ego cogito (düşünen ben, ussal özne) olarak değersizleşmesini değil, aynı zamanda duygu ve düşlerin değersizleşmesini de beraberinde getirir. Bireylerin öznelliği, bilinçleri ve bilinçdışları, sınıflarının bilinci içinde erimeye eğilimlidirler. Bu yaklaşım, devrimin vazgeçilmez bir önkoşulunun gözardı edilmesidir. Çünkü radikal bir değişim gereksinimi, köklerini bireylerin öznelliğinde; uslarında, tutkularında, amaçlarında bulmak zorundadır. Bunun aksi, Marksist kuramın ortaya çıkardığı ve karşısında mücadele verdiği şeyleşmeye teslim olması anlamına gelir. Öznellik, nesnelliğin bir küçük parçasına dönüşür ve başkaldırı biçiminde olsa bile, kolektif bilince yenik düşer. Marksist kuramın determinist olan yanı, kendisinin toplumsal varoluşla bilinç arasında kurduğu ilişkide değil, fakat onun bireysel bilincin öznel içeriğini ve dolayısıyla öznelliğin devrimci potansiyelini paranteze alan indirgemeci bir bilinç kavramına sahip olmasındadır.[217]

Bu evrim öznelliğin bir burjuva kavramı olarak yorumlanmasıyla daha da güç kazanmıştır. Kavramın tarih içindeki konumu bir yana, aslında bu, burjuva toplumunda bile doğruluğundan şüphe edilecek bir tezdir. Öznelliğin içselliğinin onaylanmasıyla birlikte, birey, değişim değerleri ve ilişkileri ağının dışına çıkabilir ve burjuva toplumunun gerçeğini başka bir varoluş boyutuna geçmek için terkedebilir. Bu kaçış, egemen olan burjuva değerlerinin geçersizleşmesini güçlendirir. Özgürleştirici öznellik, bireyin içsel tarihinde sınıfsal konumundan kaynaklanmayan birçok deneyimle beslenir. Elbette, bireyin tarihinin önemli köşe taşları

[216] Herbert Marcuse, *La Dimension Esthetique,* Seuil, Paris, 1979, s.17.
[217] Herbert Marcuse, *La Dimension Esthetique,* s.18.

sınıfsal konumlarıyla belirlenir. Ancak, sınıfsal konum bireyin kaderinin tek değişkeni değildir.[218]

Frankfurt Okulu düşünürlerinin Marx'tan ayrıldıkları en önemli nokta "işçi sınıfı"nın Marx'taki anlamına artık inanmamalarıdır. Horkheimer'de, Adorno'da, Marcuse'de, artık Marx'ın tarif ettiği "liberal kapitalizm"den farklı bir toplumda (örgütlü, ileri, geç, yönetilmiş kapitalizm) yaşadığımızı düşünürler. Ancak hiçbiri yaptıkları bu saptamadan memnuniyet duymazlar. Aynı Marx gibi "kapitalizm"in aşılması gereken bir yapı olduğunu düşünürler. Fakat işçi sınıfının bunun aracı olma işlevini kaldıramayacağını öne sürerler. Ama ne yazık ki aynı düzeyde güçlü bir alternatif de ortaya koyamazlar. Adorno sanattan, Marcuse 3. dünyadan, kadın hareketinden bahsederken aslında bunların Marx'ın kuramındaki "işçi sınıfı"nın yerini hiçbir zaman dolduramayacağını çok iyi bilirler. Okul için ileri sürülen "kötümser" saptamasının kökenleri bu noktada gizlidir.

5.2 Doğa-Toplum Bağıntısı ve Çalışma (Emek) İle Etkileşim Açısından Marx Eleştirisi

Marx'ın kendi yapıtlarında, yapı/özne ilişkisi açısından bir gerilim olduğu birçoklarınca dile getirilen bir saptamadır. Bu gerilim kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Tarihsel gelişimin temel motoru olarak bir yandan üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki (*Katkı*'nm 1859 tarihli önsözü), diğer yandan sınıf mücadelesi *(Manifesto)*. Ancak bu gerilim mutlaka aşılması gereken bir durumu temsil etmez. Yapı ve özne daima karşılıklı bağımlıdırlar. İkincisine karşı girişilecek topyekün bir saldırının sırası geldiğinde birincisini de yıkması kaçınılmazdır. Harekatın sonu ancak gem vurulmamış bir öznellik olabilirdi. Örneğin Adorno'ya göre, öznenin yanılsatıcı gücünü tümüyle yadsımayı amaçlayan bir kuramın, bu yanılsamayı, hatta öznenin gücünü abartan bir başkasından bile daha güçlü bir şekilde, yeniden oluşturacağını vurgular.

Adorno, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Doğrunun nesnelliği gerçekten de özneyi gerektirir. Bir kere özneden ayrıldığı zaman, artık saf öznelliğin kurbanı durumuna

[218] Herbert Marcuse, *La Dimension Esthetique*, s.19.

düşer...Her ikisinin payı sorunu, genel ve değişmez olarak çözülmemelidir."[219]

Habermas'ın da belirttiği gibi Marx, idealizmin geliştirdiği etkin yönü "materyalist" bir şekilde kavramaya çalışmıştır. İnsan kendini etkinlik yoluyla oluşturur, etkinliği sayesinde dünyayı değiştirir ve değiştirdiği dünyanın etkisi altında da bu kez kendisi değişir.

Marx şöyle der:

"Emek herşeyden önce, insanla doğa arasında bir süreçtir; öyle bir süreç ki, burada insan doğa ile kendisi arasında madde alışverişini kendi çabasıyla başlatır, yürütür, düzenler ve denetler. Doğadan sağlanan maddenin karşısında gene doğadan gelen bir güç olarak yer alır. İnsanoğlu, doğanın sağladığı maddeye kendi yaşamı için yararlanabilir bir şekil vermek üzere, kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Dış dünya üzerinde etki yaparken, dünyayı değiştirirken, insan aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir."[220]

Marx, edilgin materyalizme karşı etkinliği, etkin idealizme karşı da materyalizmi savunmuştur. Bu ikili vurgulamanın etkinlik boyutuna ağırlık verilince Marx hümanist bir düşünür, materyalizm boyutuna ağırlık verilince bilimsel bir düşünür olarak ileri sürülmektedir.[221]

Marx'ın etkinliğin önemini, Hegel idealizminden farklı bir biçimde, Feuerbach doğalcılığına karşı savunduğunu biliyoruz. Feuerbach'a göre, Hegel önce insan ve doğayı birbirlerinden kopuk varlıklar olarak ele alınış sonra idealist bir özümleme içinde bu varlıkları birleşmiştir. Hegel'in düşüncesinde insan ile doğayı birleştiren neden "idea" olduğu için Hegel açısından insanlık tarihi ideanın dışavurumundan başka birşey değildir. Feuerbach, Hegel'in düşünsel birlik içinde bütünleştirdiği insan ve doğayı doğal birlik içinde bütünleştirmeye çalışmış ve Hegel'e karşı, insanın özünü yaşamı ile özdeş tutan bir doğalcılığı savunmuştur. Feuerbach'a göre, doğa insanı da içerdiği için bilim, doğal ve

---

[219] T.W. Adorno'dan aktaran Perry Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev: M.Bakırcı, H.Gürvit, Belge, İstanbul, 1986, s.68.

[220] Karl Marx'tan aktaran İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s.151.

[221] İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s. 155.

toplumsal olarak ikiye ayrılamaz; bilim tektir. Bilginin temeli duyusal algılamaya dayanır; kendi deyimiyle, nesnel düşünce, nesnel doğrunun düşüncesi olmaktan başka birşey değildir.

Hegel gibi, Marx da gerçekliğin bir veri olamayacağını, gerçekliğin ancak insan etkinliği ile biçimlendirildiği zaman insan yaşamı için anlam taşıyabileceğini belirtmiştir. Marx'a göre, Feuerbach materyalizminin yanılgısı insanın etkinlik yönünü idealist felsefeye teslim etmiştir.

Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de şöyle demektedir:

"*Şimdiye kadarki tüm materyalizm (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru, nesnenin, gerçekliğin, duyumluluğun; duyumsal insan etkinliği, pratik olarak değil, nesnel olarak değil; yalnızca nesne ya da sezgi biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki, etkin yön, soyut olarak, materyalizmin tersine, -gerçek duyumsal etkinliği bu biçimiyle doğal olarak tanımayan- idealizm tarafından geliştirilmiştir. Feuerbach, duyumsal nesneler ister; ama insan etkinliğinin kendisini nesnel etkinlik olarak kavramaz. Bunun içindir ki,* Hıristiyanlığın Özü'*nde, yalnızca kuramsal tutum, hakiki insan tutumu olarak görülür, pratik ise ancak iğrenç yahudice görünümüyle kavranır ve sabitleştirilir. O nedenle de, "devrimci", "pratik-eleştirel" etkinliğin önemini anlamaz.*"[222]

Marx, Feuerbach'dan farklı olarak materyalizmin etkinlik yönünü, Hegel'den farklı olarak düşüncenin duyumsal, pratik yönünü vurgulamaktadır. Felsefenin toplumu anlamak değil, değiştirmek amacına yönelmesi gerektiğini belirten Marx için, edilgen doğalcılığın yerini etkin bir materyalizmin alması gerekmektedir.

İnsan etkinliğini, materyalizmin edilgenliğine ve idealizmin düşünselliğine karşı pratik eylem olarak savunan Marx için etkinliğin önemli bir boyutu daha vardır; etkinlik bireysel değil toplumsaldır. Marx'a göre, birey toplumsal varlık olduğu için insanın özvarlığını temellendiren etkinlik de toplumsal (ilişkisel) bir nitelik taşır. Toplumun dışında, toplumsal etkilerden soyutlanmış bir insan söz konusu olamaz.[223]

Marx, özneyi nesneye, toplumu doğaya indirgemekten sakınmıştır. Fakat, Marx'ın düşüncesinde ikinci bir boyut daha vardır.

---

[222] Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1992, s.20.

[223] İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s. 157.

Etkinlik, simge veya anlam dizgesi ile değil materyalizm ile temellendirildiği zaman, Marx, simgesel toplum anlayışından oldukça farklı bir projeye doğru yönelmiştir.[224] Marx'ın düşüncesinin bu boyutu için deneysel dil ve bilgi kuramı söz konusudur. Dil ile yaşam (üretim) arasındaki ilişki dolaylı olarak değil, doğrudan kurulmaktadır. Yaşam ise, Marx'a göre "herşeyden önce yemeyi, içmeyi ve barınmayı" kapsar. Böylece, ilk tarihsel edim bu ihtiyaçların karşılanması için gerekli araçların, yani maddi yaşamın üretilmesine yöneliktir. Marx açıkça insan/doğa ilişkisini, "metabolizma" imgesini kullanarak, "yemeye, içmeye ve barınmaya", kısaca, apaçık saydığı "ihtiyaç dizgesi"ne dayandırmaktadır. İhtiyaç dizgesinden kaynaklanan üretim ise toplumsal yaşamın ekonomik temelini oluşturmaktadır. Marx'a göre düşünce, doğanın insan zihninde doğrudan yansıması değil, doğa ile toplum ilişkisini belirleyen üretim sürecinin zihinde temsil edilmesi demektir. Edilgen materyalist görüşü yadsıyan Marx, etkinliği simgesel belirlemeden bağımsız olarak ele aldığı için, bu kez, düşünceyi doğaya değil, fakat doğa kadar nesnel olan üretim dizgesine, işlevsel ve tasarımsal bir şekilde indirgemektedir. Daha öz bir deyişle düşüncede yansıyan doğa değil üretim tarzıdır. Böylece, Marx anti-pozitivist simgesel bilgi kuramına karşı pozitivizme yönelmektedir.[225]

Marx'a göre, varlıkların toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar. Bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine karşılık gelir. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine karşılık gelen bir hukuksal ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.[226]

---

[224] İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum,* s. 163.

[225] İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, s. 171.

[226] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1979, s.25-26.

Habermas'a göre, Marx düşünüm sürecini araçsal eylem düzeyine indirger. Mutlak egonun kendini konumlandırmasını türlerin somut üretici eylemliliğine indirgeyerek düşünüm felsefesi çerçevesi içinde kalarak olsa da, düşünümü gözardı eder. Marx öznenin önsel konumlayıcı etkinliğinin ilişkisini, nesnelleşmiş olanın bilincine varma sürecinde sürdürür. Ancak, emek felsefesinin önceliklerinde bu ilişki üretim ve edinim ilişkisine dönüşür. Marx düşünümü üretim modeline göre kavrar. Bu öncelikle yola çıktığı için de, doğal bilimlerin ve eleştirinin mantıksal statüsü arasında bir ayrım yapmaz.[227]

Fakat Marx doğal bilimlerle insan bilimleri arasındaki ayrımı da tamamen yok saymaz. Araçsalcı bir bilgikuramının çerçevesi, onun, doğal bilimlerin aşkın - pragmatist bir kavramını elde etmesini sağlar. Doğal bilimler, bilim öncesi bir düzeyde, toplumsal emek dizgesinde birikmiş türden bir bilginin yöntembilimsel olarak garanti edilmiş biçimini temsil eder. Deney sürecinde, olayların yasa benzeri ilişkileri hakkındaki varsayımlar endüstridekine benzer bir biçimde sınanır. Her iki durumda da, olası teknik denetimin aşkın bakış açısı aynıdır. Marx, doğal bilimlerin bilgikuramsal meşrulaştırımı noktasında Hegel'e karşı Kant'la ittifak kurar. Kant'ta olduğu gibi Marx'ta da, bilimi bilimsel yapan ölçüt, yöntembilimsel olarak garanti edilmiş bilişsel ilerlemedir. Ancak bu ilerlemeyi kendiliğinden bir biçimde öngörmez. Bunun yerine, onu, teknik olarak kullanılabilir bilginin temeli olarak görülen doğal-bilimsel bilginin üretim sürecine girme derecesine göre ölçer.

Marx için, doğal bilimler yoğun bir eylemlilik ortaya koymuştur. Felsefe bütün bunlara yabancı kalarak felsefeye de yabancı kalmıştır. Onların anlık birliği yalnızca bir yanılsamadır. Doğal bilim, tamamen pratik bir biçimde, insan yaşamıyla iç içedir ve onu endüstri yoluyla dönüştürür. Endüstri, doğanın ve dolayısıyla doğal bilimin insanla gerçek tarihsel ilişkisidir.[228]

Habermas, Marx'ı Hegel'e karşı Kant'la ittifak yapmakla suçlarken, kendisinin de "sıkı" bir Kantçı olduğunu zaman zaman unutmaktadır. Habermas'ın, Marx ile kendisi arasında varolan ve kendisinin de sürdürücüsü olduğu geleneğin Hegelciliğinden

[227] Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interest, s.44.

[228] Karl Marx'tan aktaran Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.45.

rahatsızlığı bilinmektedir. Frankfurt Okulu'nun ilk kuşak düşünürlerinin Marksizminin gereğinden fazla Hegelci olduğu saptaması Habermas'ın da paylaşmaktan kaçınmadığı bir düşüncedir. Bu noktada Habermas'ın dayanak noktası ise çoğu zaman Kant'tır. Bu nedenle, Habermas'ın Marx'a yönelik "Kantçı" suçlaması pek anlamlı gözükmemektedir.

Diğer yandan Marx, Habermas'a göre, doğal bilimlerin araçsalcı anlamından ayrı ve bir ideoloji eleştirisi olarak insan bilimlerinin özgül anlamını hiçbir zaman açık bir biçimde tartışmamıştır. İnsan bilimlerini, doğal bilimlerden farklı olarak bir eleştiri biçiminde yapılandırmasına rağmen onu her zaman doğal bilimlerle birlikte sınıflandırmak eğiliminde olmuştur. Toplumsal kuramın bilgikuramsal meşrulaştırımmı gereksiz görmüştür. Bu da göstermektedir ki, insan türünün kendini emek yoluyla oluşturması fikri Hegel'i eleştirmek için yeterli, fakat Hegel'in materyalist ediniminin gerçek önemini anlaşılır kılmak için yeterli değildir.

Fiziğin modelini yardıma çağırarak Marx, "modern toplumun hareketinin ekonomik yasası"nı "doğal bilim" olarak görür. Marx çözümlemesinin bilimsel karakterini kanıtlamak için sürekli olarak onun doğal bilimlerle özdeşliğini vurgular. İnsanın doğal bilimi talebi pozitivist vurgusuyla ilgi çekicidir. Çünkü doğal bilimler toplumsal emek dizgesinin aşkın koşullarına tabidir ve toplumsal emeğin yapısal değişiminin, insan bilimi olarak, politik ekonominin eleştirisini ortaya koyduğu şey olduğu varsayılır. Böylesi bir kesinlik düzeyinde bilimin, toplumsal öznenin kendini üretiminin doğal-tarihsel sürecini araştıran bir eleştiriyi ve öznenin bu sürecin bilincine varmasını karakterize eden düşünüm boyutu eksik kalır. İnsan bilimi, oluşturucu bir sürecin çözümlemesi olduğu ölçüde, bilgikuramsal eleştiri olarak bilimin öz-düşünümünü içerir. Bu, ekonominin "insanın doğal bilimi" olarak anlaşılmasıyla olanaksız hale gelmiştir.[229]

Habermas'a göre, eğer toplumsal emek yoluyla sentezin materyalist kavramı temel alınırsa, hem doğal bilimlerin teknik olarak kullanılabilir bilgisi yani doğal yasaların bilgisi, hem de top-

---

[229] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.46.

lumun kuramı yani insanın doğal tarihinin bilgisi türlerin kendilerini oluşturmasının nesnel bağlamına ait olurlar.

Marx'a göre, sabit sermayenin gelişimi, genel toplumsal bilginin hangi ölçüde üretici güç haline geldiğini işaret eder ve böylelikle toplumsal yaşam sürecinin koşulları, genel usun denetimine girer.[230]

Eğer üretim, bilginin oluşumu ve işlevinin yorumlanacağı tek çerçeveyi oluşturuyorsa, insan bilimi de denetim için bilgi kategorilerinde ortaya çıkar. Toplumsal öznelerin öz-bilinci düzeyinde, doğal süreçlerin denetimini olası kılan bilgi, toplumsal yaşam süreçlerinin denetimini olası kılan bilgiye dönüşür. Bir üretim ve edinim süreci olarak emek boyutunda, düşünümsel bilgi, üretici bilgiye dönüşür. Teknolojilerde donmuş olan doğal bilgi, toplumsal özneyi, doğa ile "maddi değişim süreci"nin daha bütünsel bir bilgisine sevkeder. Sonuçta bu bilgi, doğal bilimin teknik denetim gücüne dönüşmesinden farksız bir şekilde toplumsal sürecinin yönetimine dönüşür.

Habermas'a göre, *Politik Ekonominin Eleştirisi* için ön çalışmalarda, türlerin tarihinin, doğal bilimin ve teknolojinin toplumsal öznenin öz-bilincine doğrudan aktarılmasıyla ilişkilendirildiği bir model vardır. Bu yapılanmaya göre aşkın bilincin tarihi, teknolojinin tarihinden artakalandır. Teknoloji, özellikle, geri itilimle denetlenmiş eylemin birikimci evrimine bırakılmıştır ve emeğin verimliliğinin artırılması ve insanın emek gücünün ikame edilmesi eğilimini izler.[231]

İnsan türünün kendini oluşturucu eylemi toplumsal öznenin kendisini gerekli emekten özgürleştirdiği noktada tamamlanır. Bu noktada emek zamanı ve harcanmış emeğin niceliği de, üretilmiş ürünün değerinin bir ölçüsü olarak değersizleşir. Burada Habermas, emek sürecinin, gerekli emekten kesin olarak özgürleşen insan türünün denetimi altında insanın doğayla maddi değişimini getiren bilimsel sürece dönüşmesi kavramıyla yöntembilimsel açıdan ilgilidir. Bu bakış açısıyla gelişmiş insan bilimi, toplumsal emeğin bir sentezi olarak türlerin tarihini oluşturur. Bir yandan, üretimin bilimselleşmesi, toplumsal yaşam sürecini bilen ve onu yöneten bir öznenin özdeşliğine neden olan hareket ola-

---

[230] Karl Marx'tan aktaran Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.47.

[231] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.48.

rak görülür. Bu açıdan insan bilimi, doğal bilim çerçevesinde değerlendirilir. Diğer yandan, doğal bilimler, insanın temel güçlerinin açığa çıkması olarak türlerin kendini oluşturma sürecindeki işlevi yönüyle anlaşılır. Bu açıdan, doğal bilim insan bilimi çerçevesinde değerlendirilir. İnsan bilimi, aşkın-mantıksal yolla belirlenmiş bir pragmatizme benzeyen doğal bilimlerin yöntembiliminin türediği ilkeleri içerir. Fakat bu bilim kendi bilgikuramsal temellerini sorgulamaz. Kendisini, üretici bilgi olarak doğal bilimlerle benzeşen bir biçimde anlar. Ve böylece öz-düşünüm boyutu ihmal edilir.[232]

Habermas'a göre, Marx, toplumun ekonomik yapılanmasının gelişimini çözümlemesi için, toplumsal emek yoluyla kendini oluşturan türler düşüncesinde kabul edilmiş ögelerden daha fazlasını içeren toplumsal emek dizgesi kavramını uyarlar. Toplumsal emek yoluyla kendisini oluşturma kategorik düzeyde, bir üretim süreci, araçsal eylem, maddi etkinlik açısından emek ya da doğal tarihin hareket ettiği boyutu belirleyen emek olarak anlaşılır. Diğer yandan, maddi araştırmaları düzeyinde Marx, toplumsal pratiğin emek ve etkileşimi içerdiğini hesaplar. Doğal tarih süreci, bireylerin üretimci etkinliği ve kendi aralarındaki ilişkilerin organizasyonu tarafından dolayımlanır. Bu ilişkiler, kurumların etkisiyle, sorumluluk, zorunluluk ve ödüllerin bireyler arasında nasıl dağıtıldığına karar veren normlara tabidir. Öznelerin ve grupların ilişkilerinin normatif bir şekilde düzenlendiği araç kültürel gelenektir. Kültürel gelenek, öznelerin doğayı ve kendilerini kendi çevrelerinde yorumlamaları temelinde dilsel iletişim yapısını biçimlendirir.

Araçsal eylem, dışsal doğanın zorlamasına ve doğal güçler üzerindeki teknik denetim düzeyini belirleyen üretici güçlerin düzeyine denk düşerken, iletişimsel eylem, insanın kendi doğasının bastırılmasıyla bağlantılı olarak kalır. Kurumsal çerçeve, öncelikle gelenek ve tarihle temellenen toplumsal bağımlılık ve politik iktidarın doğal gücünden gelen baskının düzeyini belirler. Bir toplum, doğanın dışsal güçlerinden özgürleşmeyi, teknik olarak kullanılabilir bilginin üretimi olan emek sürecine borçludur. Doğanın zorlamasından özgürleşme, güce dayalı kurumun yerini baskıdan bağımsız iletişimle sınırlı toplumsal ilişkilerin örgütlen-

[232] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.50.

mesine bırakmasıyla başarılır. Bu, doğrudan üretici etkinlik yoluyla değil fakat çatışan sınıfların devrimci etkinliğiyle ortaya çıkar. Birlikte ele alındığında, toplumsal pratiğin her iki kategorisi Marx'm, Hegel'i yorumlarken, türlerin kendini oluşturucu etkinliği dediği şeyi mümkün kılar. Bu nedenle, "üretim" Marx'a, içerisinde araçsal eylem ve kurumsal çerçeve ya da "üretici etkinlik" ve "üretim ilişkileri"nin aynı sürecin farklı görünümleri olarak ortaya çıktığı bir hareket olarak gözükür.[233]

Bununla birlikte, eğer kurumsal çerçeve toplumun tüm üyelerini aynı baskıya tabi tutmuyorsa, toplumsal pratikle emek ve etkileşimi içeren referans noktasının gizli gelişimi, zorunlu olarak, türlerin tarihinin oluşumu ve onun bilgikuramsal temeli sorunu için belirgin bir önem kazanır. Eğer üretim, temel gereksinimlerin üzerinde ve ötesinde ürünler üretme noktasına ulaşırsa, emek tarafından yaratılan artık ürünün bölüşümü ortaya çıkar. Bu sorun üretimin yüklerine ve toplumsal ödüllerine değişik düzeylerde muhatap olan toplumsal sınıfların ortaya çıkmasıyla çözülür. Sınıflara bölünmüş toplumsal dizgenin ortaya çıkmasıyla toplumsal özne birliğini yitirir: "Toplumu tek bir özne olarak görmek artık yanlıştır ve yanılsamadır."[234]

Türlerin emek yoluyla kendilerini oluşturmalarını yalnızca üretici güçlerde yoğunlaşmış doğal süreç üzerindeki denetim açısından baktığımız ölçüde, genel olarak toplumsal dizgeden ve tekil olarak toplumsal özneden sözetmek anlamlı olur. Çünkü üretici güçlerin gelişim düzeyi bir bütün olarak toplumsal emek dizgesini belirler. İlke olarak, toplumun tüm üyeleri doğaya egemenlikte aynı düzeyi paylaşırlar. Fakat türlerin kendini oluşturucu süreci, bilimsel-teknik ilerlemenin türemesiyle çakışmaz.[235]

Habermas'a göre, emek boyutunda türlerin oluşumu, doğrusal olarak bir üretim süreci ve karmaşıklığın gelişmesi olarak ortaya çıkarken, toplumsal sınıfların çatışması boyutunda, baskı ve kendim özgürleştirme süreci olarak ortaya çıkar. Her iki boyutla da, her yeni gelişme aşaması sınırlamanın aşılmasıyla karakterize edilir; biri dışsal doğanın sınırlamasından özgürleşme ve diğeri de içsel doğanın baskılarından özgürleşme. Bilimsel-teknik iler-

233 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.53.
234 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.54.
235 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.54.

lemenin yönü, araçsal eylemin davranış dizgesini işlevsel öğelerinin aşama aşama makinalar düzeyinde üretildiği dönemsel buluşlarla belirlenir. Bu gelişmenin sınırlayıcı değeri şöyle tanımlanır; toplumun ölçütlenmesinin kendisi bir otomatondur. Diğer yandan, toplumsal kendini oluşturucu sürecin yönü yeni teknolojilerle değil fakat egemenliğin baskın biçimlerinin ve ideolojilerin dogmatik yapısının giderildiği, kurumsal çerçevenin baskısının arındırıldığı ve iletişimsel eylemin özgürleştiği düşünüm aşamalarıyla belirlenir. Bu gelişmenin amacı; toplumun örgütlenmesi, baskıdan özgürleşmiş tartışma temelinde karar verme süreçlerine bağlıdır. Toplumsal olarak gerekli emek alanında insanın yerini tamamen makinalara bırakmasına yol açan teknik olarak kullanılabilir emeğin üretkenliğinin artması, burada, türlerin öz-bilincinin eleştiri düzeyine ulaşması ve kendini her türlü ideolojik yanılgıdan özgürleştirmesi noktasındaki izdüşümlerindeki bilincin öz-düşünümünde karşılığını bulur. İki gelişme birbirine yaklaşamaz. Fakat karşılıklı bağımlıdırlar. Marx bunu üretim ilişkileri ve üretici güçler diyalektiğinde boşuna yakalamaya çalışır. Bu boşunadır, çünkü bu diyalektiğin anlamı, insan ve doğanın sentezinin materyalist kavramı üretimin kategorik çerçevesiyle sınırlandığı ölçüde belirsizleşir.[236]

Habermas'a göre, Marx'm çözümlediği, çelişkiyi doğrudan politik egemenlik biçiminde kurumsallaştırmayan bir toplumsal yapıdır. Bu toplumsal yapı, üretici etkinliği meta biçiminde donduran özgür emek sözleşmesinin yasal kurumsallaşmasını inşa eder. Bu meta biçimi nesnel bir yanılsamadır, çünkü çelişki nesnesini, her iki taraf için de (kapitalist ve ücretli emekçi) gizler. Emeğin meta biçimi bir ideolojidir, çünkü diyaloğa dayalı ilişkinin tek taraflılığım ve bu ilişkide içerilmiş iktidarı görünmez kılar.[237]

Marx diyor ki:

"Demek ki, metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamamış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek

---

[236] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.55

[237] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.59.

ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir."[238]

Sayesinde toplumun toplumsal sınıflara bölündüğü iletişimde kurumsal olarak garanti edilmiş iktidar, gerçek toplumsal ilişkileri fetişleştirir. Bu nedenle, Marx'a göre, kapitalizmin ayırdedici özelliği, ideolojiyi, egemenliğin ve iktidarın meşrulaştırımı olarak, mitolojik ve dinsel boyuttan toplumsal emek dizgesine indirmesidir. Liberal burjuva toplumunda, iktidarın meşruluğu pazarın meşruluğundan, yani değişim ilişkilerinde içerilmiş eşitlerin değişiminin "adaleti"nden kaynaklanır. Bu maske ancak meta fetişizminin eleştirisiyle düşer.[239]

Bu örnek sınıf çelişkisinin hareketi olarak kurumsal çerçevenin değişimi, sınıfların bilinçlerinin diyalektiğidir. Özellikle türlerin kendilerini oluşturmalarını, sınıf savaşımı ve toplumsal emek yoluyla çifte sentez perspektifinden gören bir toplumsal kuram, bu nedenle, üretimin doğal tarihini yalnızca bu sınıfların bilinçlerinin görünümlerinin yeniden yapılanması çerçevesinde çözümler. Toplumsal emek dizgesi, yalnızca sınıf çelişkisi ile nesnel ilişki içinde gelişir. Bu sınıf çelişkisinin sonuçları, toplumun kurumsal çerçevesinde çökelmiştir. Herhangi bir dönemde üretici güçlerin gelişimi, kurumsal olarak talep edilen ve nesnel olarak yeterli baskı arasındaki eşitsizliği arttırır.

Habermas'a göre, bilen özne ideoloji eleştirisini kendisine de yöneltmelidir. Doğal bilimler, araçsal eylemin aşkın çerçevesi içinde ön-bilimsel bir şekilde birikmiş teknik olarak kullanılabilir bilgiyi yöntemsel biçiminde geliştirir. İnsan bilimi ise, bir bilimin kendisini konumlanmış bulduğu ahlaksal yaşamın diyalektiğinin aynı nesnel yapısı içinde halihazırda ön-bilimsel olarak aktarılmış düşünümsel bilgiyi yöntemsel biçiminde geliştirir. Bu yapı içinde, bilen özne geleneksel biçimi yalnızca, türlerin kendini oluşturucu sürecini, her aşamada üretim süreciyle dolayımlanmış sınıf çelişkisinin bir hareketi olarak anladığı ölçüde reddedilebilir ve kendini sınıf bilincinin tarihinin görünümlerinin sonucu olarak, yani nesnel yanılsamadan kendini özgürleştirmiş

---

[238] Karl Marx, *Kapital I*, çev: A.Bilgi, Sol, İstanbul, 1986, s.87.

[239] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.60.

öz-bilinç olarak kavrar.[240]

Marx'a göre , Hegel için yalnızca bilimsel bilgiye bir giriş olarak kullanılan bilincin görüngübilimsel ortaya konuşu, türlerin tarihin çözümlemesinin saklı kaldığı referans noktasına dönüşür. Marx, materyalist bir şekilde anlaşılması gereken bir şey olarak türlerin tarihi kavramını geliştirirken bilgikuramsal bir perspektif kullanmaz. Bununla birlikte, eğer aynı zamanda sınıf çelişkisi yoluyla, nesnel yanılsamayı üretiyor ve onda yansıyorsa, o halde, bu sürecin bir parçası olarak, tarihin çözümlemesi yalnızca görüngübilimsel olarak dolayımlanmış bir düşünce biçiminde mümkün olur. İnsan bilimi bir eleştiridir ve öyle kalmak zorundadır.[241]

Böyle bakıldığında felsefenin bilince karşı konumu da netleşir. Felsefe bilimde eleştiri olarak korunur. Türlerin tarihinin öz-düşünümü olduğunu iddia eden bir toplumsal kuram, felsefeyi kolayca bir köşeye atamaz. Tersine, ideoloji eleştirisinde felsefenin mirası, bilimsel çözümlemenin yöntemini belirleyen bir düşünce biçimi ortaya koyar. Ancak eleştirinin dışında felsefe tüm haklarını yitirir. Marx, böylesi bir insan bilimi geliştirmemiştir. Eleştiriyi, doğal bilimlerle özdeşleştirerek değersizleştirmiştir. Materyalist bilimcilik yalnızca, mutlak idealizmin ulaştığı noktayı yeniden doğrular; zincirlerinden koparılmış "bilimsel bilgi" lehine bilgikuramınm yıkılması. Ancak bu kez mutlak bilgi lehine değil, bilimsel materyalizm lehine.[242]

Marx, 1844 Felsefe Yazıları'nda şöyle demektedir:

"Insan doğrudan doğruya doğal bir varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan doğal yaşama güçleri vardır- etkin doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak, itkiler olarak vardır. Öte yandan, doğal, bedeni, duyusal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, acı çeken, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır. Yani, itkilerin nesneleri onun dışında, ondan bağımsız nesneler olarak vardırlar; gene de bu nesneler onun gereksinimlerinin nesneleridir- gerekli nesnelerdir, insanın oluşması için gereklidirler ve öz güçlerini

---

[240] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.61.

[241] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.62.

[242] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, s.63.

pekiştirirler... Açlık doğal bir gereksinimdir; bu yüzden, doymak ve dinmek için kendi dışında bir doğa, kendi dışında bir nesne gerektirir. Açlık benim bedenimin kendi dışında bir nesneye karşı kabul edilmiş gereksinimidir, bedenimin bütünlüğü ve bedenimin doğasının açıklığa kavuşması için gereklidir.. Nesnel olmayan bir varlık hiçtir-yokluktur."[243]

Habermas, bu noktada, Marx'ın "üretim" ya da "emek" vurgusunun karşısına "çalışma"(emek) ve "etkileşim" çiftiyle çıkar. Bu yaklaşımın temellerini de genç Hegel'de bulur. Habermas'a göre, bu iki kavramın birliği Hegel'in *Jena Konferansları*'nda açıkça dile getirilmiş, ancak daha sonra terkedilmiştir. Habermas, takipçisi olduğu geleneğin "Hegelci Marksizm" olarak değerlendirilmesi noktasında, her zaman, kendisini bu anlamda "farklı" olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak, Hegel'in *Jena Konferansları*'na olan ilgisi bile onun aslında bu geleneğe ne kadar bağlı olduğunun bir kanıtıdır.

Habermas'a göre, dil, iş aleti ve aile kategorileri diyalektik ilişkilerin üç eşdeğer örneğini tanımlarlar; simgesel serimleme, çalışma süreci ve karşılıklılık temelinde etkileşim, nesneyi ve özneyi her biri kendi tarzında uzlaştırır. Dilin, çalışmanın ve törel ilişkinin diyalektiği, her durumda uzlaştırmanın özel bir biçimi olarak açınmıştır; henüz aynı mantıksal biçimde kurulmuş olan basamaklar değil, bizzat kurmanın çeşitli biçimleri söz konusudur. Habermas'ın tezinin radikalleştirilmesi şöyle olabilirdi: Diğerlerinin yanısıra, dilde, çalışmada ve törel ilişkide de kendini açığa vuran, kendi düşünümünün saltık devinimindeki tin değildir, tersine, ancak dilsel simgeleştirmenin, çalışmanın ve etkileşimin diyalektik bağlamı tin kavramını belirler. Yoksa anılan kategorilerin dizgeci konumu bununla çelişir, çünkü onlar mantıkta değil gerçek bir felsefede vardırlar. Öte yandan, o sıralar diyalektik ilişkiler o kadar görünür bir şekilde heterojen deneyimlerin temel örneklerinde sıkışmışlardır ki, mantıksal biçimler birbirlerinden, her birinin alındığı maddi bağlama göre ayrılmaktadırlar; henüz dışlaşım ve yabancılaşma, benimseme ve uzlaşma birbirlerini işaret etmemektedirler. *Jena Konferansları*'nda, mevcut bilincin üç diyalektik ör-

[243] Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, çev: M.Belge, Verso, Ankara, 1986, s.160-61.

neğinin ancak birlikte ele alındıklarında tinin yapısını şeffaf kıldıklarını ileri süren bir eğilim sürekli mevcuttur.[244]

Hegel çıkış noktası olarak, Kant'ın tam-algımn sentetik birliği adı altında geliştirdiği ben kavramını almaktadır. Burada ben "saf, kendi kendisi ile ilişkili birlik" olarak, "düşünüyorum" olarak, bütün düşüncelerime eşlik edebilmesi gereken olarak düşünülmüştür. Bu kavram düşünüm felsefesinin temel deneyimi, yani öz-düşünümdeki ben-özdeşliği deneyimini, böylece, dünyadaki bütün olası şeyleri soyutlayan ve kendisini biricik şey olarak kendisine indirgeyen, bilen öznenin kendisinin deneyimine varmasını dile getirir. Benin öznelliği düşünce olarak belirlenmiştir; kendisini bilen öznenin kendi kendisi ile olan ilişkisidir. Kant bu öz-düşünüm deneyimini aynı zamanda kendi bilgikuramının varsayımlarına göre yorumlar; aşkın bilincin teminatı olması gereken, kaynaktaki tam-algıyı, deneysel olandan arındırır.

Fichte, öz-düşünümün düşünümü, kuruluşlarının hizmetinde olması gerektiği düşünülen sahalara bölünmeye kadar götürür ve kuruluş sorununa ve hatta benin son kuruluşuna dayandırır. Burada, ben ve diğeri arasındaki ilişkinin kendini bilmenin öznelliği çerçevesindeki diyalektiğini tinin öznelerarasılığı çerçevesine bırakır. Burada ben kendisi ile kendisinin ötekisi olarak değil, ben bir başka benle öteki olarak iletişim kurar.[245]

Habermas'a göre, Hegel'in diyalektiği yalnız olan düşünümün ilişkisini, kendini bilen bireylerin ilişkisi lehine aşar. Özbilinç deneyimi artık kaynakta sayılmaz. Hegel için bu deneyim, daha çok, kendimi öteki öznenin gözleriyle gördüğüm etkileşim deneyiminden çıkar. Kendi kendimin bilinci, perspektiflerin çaprazlanmasının bir türevidir. Benim bilincimin, bir başka öznenin bilincinde yansımasıyla sabitlenmesi gereken özbilinç, ancak karşılıklı kabul edilme temelinde oluşur. Bu yüzden Hegel, benin özdeşliğinin kaynağı sorusunu, Fichte gibi, bir kendi kendisine ulaşan öz-bilincin kuruluşu ile yanıtlayamaz, bunu yalnızca Tin Kuramı ile yapar. Tin, özbilinçteki kendinin öznelliğinin temelinde yatan köken değil, içinde bir benin öteki bir benle iletişim kurduğu ve iki öznenin de dönüşümlü olarak kendilerini ancak mutlak bir dolayım olarak ondan oluşturdukları aracıdır. Bilinç,

---

[244] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.10.

[245] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.11.

öznelerin karşılaştıkları bir uzlaşım olarak mevcuttur, öyle ki karşılaşmadıkça özne olarak var olamayacaklardır.[246]

Hegel, dil adı altında, serimleyici simgelerin kullanımını, haklılıkla, soyut tinin ilk belirlemesi olarak gösterir. Sonra gelen diğer iki belirleme, bu birincisini önceden şart koşarlar. Belirli bir kültürel geleneğin dizgesi olarak dil, gerçek tinin boyutunda varoluş kazanır: "Dil, salt bir halkın dili olarak vardır. O, bir genel olan, kendinde kabul edilmiş olan, herkesin bilincinde bu yoldan yankılanandır; konuşan bir bilinç dolaysızca onda başka bir bilinç olur. O, içeriklerine göre de, ancak bir halkta gerçek dil, herkesin düşündüğünün dile getirilişi olur." Kültürel gelenek olarak dil iletişimsel eyleme girer; çünkü ancak öznelerarasında geçerli ve sabit olan, gelenekten alınmış anlamlar, karşılıklılık temelinde yönelimlere, yani tamamlayıcı tavır beklentilerine izin verirler. Bu yüzden, etkileşim yaşanmış dilsel iletişimlere bağımlıdır. Ama, aletli eylem de, imdi, gerçek tin kategorisi altında, toplumsal çalışma olarak ortaya çıktığı anda, bir etkileşimler ağı ile kuşatılmıştır ve bu yüzden kendisi açısından, olası her işbirliğinin iletişimsel sınır koşullarına bağımlıdır. Toplumsal çalışma bir yana, alet kullanımının yalnız edimi, simgelerin kullanımına gereksinim duyar, çünkü hayvansal güdü tatmininin dolaysızlığı isim veren bilincin mesafe koyması olmadan, teşhis edilebilir konulardan koparılamaz. Araçsal eylem yalnız olarak da hep monologa dayalı bir eylemdir. Bu arada somut tinin diğer iki belirleniminin ilişkisi daha ilgi çekicidir ve asla simge kullanımının etkileşimle ve çalışmayla olan ilişkisi kadar açık seçik değildir; çalışmanın ve etkileşimin birbirleriyle olan ilişkisi. Bir yandan, tamamlayıcı eylemin onlara göre, kültürel gelenek çerçevesinde ancak kurumsallaştırıldığı ve sürekli kılındığı normlar araçsal eylemden bağımsızdırlar. Elbette teknik kurallar ancak dilsel iletişimin koşulları altında oluşturulabilirler, ama etkileşimin iletişimsel kuralları ile ortak bir yanları yoktur. Araçsal eylemin uyduğu bir koşullu buyruğa ve onun tarafından araçsal eylemin deneyim alanından sonuç çıkarılmasına, kaderin değil, doğanın nedenselliği karışır. Etkileşimin çalışmaya dayandırılması veya çalışmanın etkileşiminden türetilmesi mümkün değildir. Öte yandan Hegel, karşılıklı kabul edilişe dayanan toplumsal bir ilişkinin

[246] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. s.12.

öncelikle biçimsel olarak sabitleştirildiği hukuk normları ile çalışma süreçleri arasındaki ilişkiyi çok iyi kurar.[247]

Habermas'a göre, Marx, insan türünün dünya-tarihsel oluşum sürecini toplumsal yaşamın yeniden üretim yasalarıyla kurmayı denedi. O, toplumsal çalışma dizgesinin değiştirme mekanizmasını, doğa süreçleri üzerindeki çalışma yoluyla biriktirilen uygulama gücü ile doğallıkla kurallandırılmış etkileşimlerin kurumsal çerçeveleri arasındaki ilişkide bulur. Ancak, *Alman İdeolojisi*'nin ilk bölümünün doğru bir çözümlemesi, Marx'ın aslında etkileşim ve çalışma bağlamını açıklamadığını, aksine, özgün olmayan bir toplumsal praxis başlığı altında birini diğerine indirgediğini, yani iletişimsel eylemi araçsal eyleme dayadığını gösterir. Hegel'in *Jena Konferansları*'nda, alet kullanımının çalışan özneyi doğal nesneyle uzlaştırması gibi, Marx'da da, insan türünün, çevresindeki doğa ile malzeme alışverişini düzenleyen üretici etkinlik yani bu araçsal eylem, bütün kategorilerin ortaya konması için paradigma olur. Herşey üretimin öz deviniminde çözülür. Bu yüzden üretici güçlerle üretim ilişkilerinin diyalektik bağlamındaki dahiyane sezgi de hemen mekanikçi bir tarzda yanlış ifade edilebilmiştir.[248]

Açlıktan ve eziyetten kurtuluş, zorunlu olarak kölelikten ve aşağılanmadan kurtuluşla özdeşleştirilemez, çünkü çalışma ve etkileşim arasında otomatik gelişen bir ilişki yoktur. Yine de iki moment arasında bir ilişki vardır. Ne *Jena Konferansları* ne de *Alman İdeolojisi* bu ilişkinin doyurucu bir açıklamasını vermişlerdir; yine de bizi onun önemine ikna edebilirler. Tinin olduğu gibi insan türünün de oluşum süreci açıkça çalışma ve etkileşim arasındaki o ilişkiye bağlıdır.

Bu bölümün sonunda da, Habermas'ın "dil"e ve iletişim kuramına doğru yönelişinin ana hatları ve gerekçeleri ortaya çıkmaktadır. Habermas'm bu yönelimini belirleyen kimliğinin temel birleşenlerinden ilk ikisi filozof ve toplumsal bilimci kimliği ise, bir üçüncüsü de "Marksist" kimliğidir. Habermas'm iletişim kuramına yönelişi, sadece felsefenin ve toplumsal bilimin sorunlarını çözmek için değildir. Aynı zamanda, Marksizm'i de yeniden yapılandırmaktır.

---

[247] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim,* s.23-24.

[248] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim,* s.31.

6

USSALLIK

6.1 Aydınlanma ve Eleştirisi

6.11 Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği"

Frankfurt Okulu geleneği aynı zamanda bir "us eleştirisi" olarak da okunabilir. Modern toplumun eleştirisinde en fazla kullandıkları alan, Aydınlanma'dan bu yana usun gelişimidir. Horkheimer usun eleştirisine girerken çok önemli bir ayrım yapar: *Verstand* (öznel us ya da anlama yetisi) ve *Vernunft* (nesnel us ya da evrensel us).

Öznel us, sadece özneye ait bir niteliktir. Nesne ise düzensiz karışık bir yığındır. Öznel usun görevi bu yığını ayrıştırmak, sınıflandırmak ve kullanmaktır. Öznel us, parçalayıcı, çözümleyici ve biçimseldir, şeylerin dış biçimleriyle, görünüşleriyle ilgilenir ve ayrı oluşu temel alır.[249] Öznel us, görüngüler dünyasını sağduyu dediğimiz sıradan usa göre düzenleyip yapılaştırır. Onun için dünya yalnızca kendilerine benzeyen ve birbirlerine tamamen zıt olan belli sayıda varlıklardan oluşmuş bir dünyadır. O, dünyayı böyle algılayabildiği için de, bu görünüşün oluşturduğu yüzeyin derinindeki diyalektik ilişkileri kavrayabilecek biçimde dolayımsızlığı aşıp, ardına nüfuz edememektedir.[250] Öznel us, düşünme aygıtının soyut işleyişidir, sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelme yeteneğidir. O, kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur, amaçların kendilerinin de usa uygun olup olmadığı sorusunu sormaz.[251]

Nesnel us ise, öz ile görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen ustur. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştiren de bu ustur.[252] Nesnel us, yüzeydeki görünüşü aşıp derindeki

---

[249] Bkz. Orhan Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s.40.

[250] Bkz. Martin JAY, *Diyalektik İmgelem*, s.95.

[251] Bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev: O. Koçak, Metis, İstanbul, 1990, s.55-56.

[252] Orhan Koçak, *"Horkheimer ve Frankfurt Okulu"*, s.40.

ilişkileri kavrayabilecek bir zihinsel yetidir. Nesnel us kuramı, insan ve amaçlarını da içine almak üzere bütün varlıkları kapsayan bir dizge ya da hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın yaşamının usa uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bu us kavramı, öznel usu dışarıda bırakmıyor, ama onu evrensel bir ussallığın kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu.[253]

Horkheimer, özne ile nesnenin sert ve kesin bir biçimde zıt şeyler olduğu fikrine, modern düşünceye Descartes'in getirdiği bu görüşe kesinlikle karşıydı. Kartezyen gelenekte örtük biçimde, usun yalnızca öznel boyuta indirgenmesi yer alıyordu. Bu ise, öz ile görünüşün ebedi olarak birbirinden ayrı sayılmasına; böylece, status quo'nun eleştirisiz bir biçimde benimsenmesine yol açıyordu. Sonuçta ise, ussallık gitgide daha çok sentetik nitelikteki us olacağı yerde, genel geçer nitelikteki anlama yetisine (öznel us) dönüşmüş bulunuyordu. Bu yüzden de, 19.yüzyıl sonlarındaki irrasyonalitenin us karşısındaki eleştirileri, her şeyden çok, usun çözümleyici, biçimsel, ayrıştırıcı anlama yetisine (öznel us) indirgenmiş oluşundandı. Bu eleştiri, çözümleyici ussallığı tek kalemde bir kenara atmakla birlikte, Horkheimer'in katılabileceği bir eleştiriydi. Horkheimer'in katılmadığı, usun ve mantığın sınırlı bir yeti olan anlama yetisiyle özdeş sayılması oluyordu.

Ancak Frankfurt Okulu aynı zamanda, özne ile nesne, esas (ya da öz) ile görünüş, tikel ile tümel arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılıp uyum sağlanabileceği yolundaki ütopik düşünceye de karşıydı. "Vernunft" onlara göre, kişilerin yalnızca öznel edimlerinin oluşturamayacağı nesnel bir ustu. Böylece her ne kadar felsefi bir idealden toplumsal nitelikte bir us anlayışına geçilmiş oluyorsa da, anlayışları hala metafizik kökenlerini koruyordu. Sıradan Marksizm bu eğilimlerin tekçi materyalizm içinde yeniden ortaya çıkmasına izin vermişti. Frankfurt Okulu ise, tekçi materyalizme karşı çıkmaktan hiçbir zaman usanmamıştır.[254]

Aydınlanma'dan bu yana öznel us, nesnel usun aleyhine önemli gelişmeler kaydetti. Bir anlamda öznel us, nesnel usun alanına taştı ve onu işgal etti. Usun öznelleşmesinin hemen görülemeyen kuramsal ve pratik bazı sonuçları oldu. Öznelci görüş

[253] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s.56.

[254] Bkz. Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s.101.

geçerli olunca, düşünce de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığım belirleyemez oldu. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız, usun dışındaki etmenlere bağlı duruma geldi. Gerek bilimsel, gerekse günlük kullanımda, us genel olarak zihnin eşgüdüm yetisi olarak görülmeye başlandı. Bu yeti, dizgesel olarak kullanılarak ve önündeki engeller, örneğin bilinçli ya da bilinçsiz duygular kaldırılarak geliştirildi ve etkinliği artırıldı. Toplumsal gerçekliği yöneten güç hiçbir zaman tam anlamıyla us değildi; ama bugün usun her türlü özgül eğilim ve tercihten arındırılması artık onun insan eylemleri ve yaşam tarzları hakkında bir yargıda bulunma görevine bile sırt çevirdiği bir noktaya ulaşmıştır.[255]

Aydınlanma filozofları, dine us adına saldırıyorlardı; sonuçta öldürdükleri kendi çabalarının güç kaynağı olan metafizik ve nesnel us kavramı oldu. Gerçekliğin doğasım algılama ve yaşamımıza yön verecek ilkeleri belirleme aracı olarak us kavramı bir yana atılmıştı.[256]

Frankfurt Okulu'nun en güçlü yanlarından biri de, Aydınlanmayı yeni baştan yazmalarıdır. Getirdikleri toplumsal eleştiri, bir bakıma modern usun eleştirisidir. Bunun temelinde de Aydınlanmanın ulaştığı sonuçlar yatmaktadır. Frankfurt Okulu'na göre Aydınlanmanın vardığı sonuç kendi kendini imhadır ve bunun iki ana nedeni vardır.

Bunlardan ilki, Aydınlanmanın usu getirdiği noktada bireyin silinişidir. Adorno'nun deyişiyle, niteliksel olarak farklı olan ve özdeş olmayan (non-identical), niceliksel özdeşlik içinde erimiştir.[257] Usun yalnızca amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla tanımlanır olması yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır; tümelin us yoluyla tikel üzerindeki egemenliği. Çünkü artık tümel usun somuttaki gerçekleşmesi gibi görünmektedir bireye. Bu dayatma bireyce gerçekleşmiş evrensel us olarak algılanmakta ve bireyin toplumsal işbölümündeki konumu dolayımıyla da sürekli yeni-

---

[255] Bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s.59.

[256] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s.65.

[257] Martin JAY, *Adorno*, Harward University Press, Cambridge, 1984, s.37.

den üretilmektedir.[258] Bu, bir anlamda, tümelin bireyin usunu işgal etmesidir. Birey kendi varlığını tümelin kendisine öngördüğü rollerin dışında tanımlayamaz olmuştur. Efsanevi burjuva bireyi yoktur artık.

İkinci neden ise, Aydınlanmanın özne ile doğayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmasında yatmaktadır. Mit, insanı doğaya tabi kılarken, Aydınlanma doğayı insana tabi kılmıştır. Bu mutlak ayrım insanın içinde varolduğu doğayı, kendisine tamamen dışsal bir öge olarak algılamasına yol açmış, bu da doğanın insan için şeyleşmesine neden olmuştur.[259] Artık bilim ve teknoloji, insanın doğa üzerindeki egemenliğinin araçlarıdır. Doğa yalnızca üzerinde egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüşmüştür. Ancak insanın doğa üzerindeki bu egemenliği, aynı zamanda insanın kendi üzerinde de bir egemenlik yaratmıştır. Çünkü insan da içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmak durumundadır.[260] Sonuçta insanı yücelten aşkın özne konumlandırması, insanın çöküşünü de hazırlamıştır. Böylece, insanın doğa üzerindeki egemenliği, hem insanın, hem insanın iç doğasının ve hem de doğanın egemenlik altına alınmasıyla sonuçlanmıştır.[261]

Artık usun diyalektiği iki farklı görünüm arasındaki bir gerilimdir; herkese eşit uzaklıkta evrensel olarak us ve tikelin egemenliği olarak us. Bu gerilim, Aydınlanmanın, aydınlanmış us, mit ve egemenliğin bir toplamı olduğu sonucuna varmaya yeterli bir nedendir. Bir anlamda "mit zaten bir aydınlanmaydı ve aydınlanma mite dönüşmüştür".[262]

Aydınlanmanın şeylere karşı olan tavrı da dayatıcıdır. Doğa yalnızca egemenlik altına alınmak için hakkında bilgilenilecek bir "şey" haline geldikçe, doğanın bilinmesi, onun sayılara indirgenebilir oluşuyla aynı anlama gelmektedir. Bir anlamda sayılar Aydınlanmanın miti olmuştur. Sayılara indirgenemeyen her şey bir yanılsamadır. Bilinmeyene karşı korkuya, mite savaş açarak

258 Bkz. T.W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, London, 1989, s.21-22.

259 Bkz. David Held, *Intoduction to Critical Theory*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984, s.152.

260 Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç, İstanbul, 1992, s.78.

261 Martin Jay, *Adorno*, s.37.

262 T.W.Adorno & Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, önsöz s.16.

yola çıkan Aydınlanma, tabular yaratmada onlar kadar başarılı olmuştur.[263]

Us, tarihsel pratik içindeki kendi eleştirel soyutlama uğraklarından uzaklaşarak araçsal ve faydacı bir işlevin hizmetine girmiştir. Toplumsal istikrarın ve verimliliğin bir aracına dönüşerek kendi kullanımını yeniden üreten teknik bir girişimdir artık us. Usun verili olanı olumlayıcı bu dönüşümünün ideolojik ifadesi pozitivizmdir. Frankfurt Okulu için gerek felsefi gerekse de teknik pozitivizm, Aydınlanmanın son noktasıdır. Bu noktada pozitivizmin toplumsal işlevi usun eleştirel gücünü yitirişi ile son bulur.[264]

Us, nesnel bir gerçeklik olarak toplumsal istikrara dönüşmüş olmakla toplumsal üretimin basit bir aracına dönüşmüş olur. Teknolojik usçuluğun egemenliği, eleştiri süreçlerinden "insan" unsurunu dışlamış, usu, ilerleme, toplumsal zenginlik, refahın maksimizasyonu için bir araç kılmıştır. Araçsal usun (öznel us) öznelliği, pozitivist mutlak nesnelliğin ve mekanik verimliliğin hizmetinde toplumsal dizgenin payandası olur. Us, üretim kapasitesi, verimliliğin yükselişi ve toplumsal istikrar adını alır.[265]

Frankfurt Okulu için araçsal us, sadece teknolojinin bir aracına dönüşmekle kalmamış, aynı zamanda bürokratik zorbalığın ve toplumsal iktidarın da bir aracına dönüşmüştür. İşte genel olarak usun bu ussallaşma süreci, usun temel eleştirel işlevlerinden uzaklaşması, ussallık krizidir; Aydınlanmanın sonudur. Çünkü bu araçsallaşmanın dönüştürdüğü dünya, bütün ussal varsayımlarına karşın, vaatlerinin tam tersine sonuçlar üretmiştir. Teknoloji, savaşlarda kullanılan atom bombası olarak, kitlesel imha silahları olarak, gaz odaları olarak kullanılan bir "usdışılık"tır artık.[266]

6.12 Habermas'ın Aydınlanma Anlayışı

Aydınlanma bütün bilgi alanlarındaki gelenek ve otoritenin iktidarına muhalefet ettiğinden toplum ve onun kuruluşu hak-

---

263 T.W.Adorno & Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, s.16.

264 Bkz. Hüsamettin Çetinkaya, "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı" *Edebiyat & Eleştiri*, sayı: 2/3, 1993, s.138-139.

265 Bkz. Hüsamettin Çetinkaya, "*Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı*", s.139.

266 Hüsamettin Çetinkaya, "*Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı*", s.139.

kında değişmez ve geçerli bilgiyi bulmak zorundaydı. Bu arayış Aydınlanınanın, gerçekliğin bilgisinin sadece kendisi tarafından elde edilebileceği inancındaki dinin yanlışına düşmesiyle sonuçlandı. Bilgi yoluyla iktidar üretimi ve iktidar yoluyla bilgi üretimi esasında, bilgi ve iktidar arasında dolaysız bir ilişki vardır. "Öngörmek için bilmek, hükmetmek için öngörmek" düşüncesi, bu ilişkinin Aydınlanma felsefesinde kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.[267]

Habermas iki bakımdan Aydınlanma bağlamına yerleştirilebilir. Öncelikle Aydınlanmanın sonuçlarım bir veri olarak kabul eder, Aydınlanmayı usun kılavuzluğunda özgürleşimin örgütlenmesi olarak görür. Şu anlamda ki, Aydınlanma öznelere kendi üzerine düşünüm yetisi vermektedir. Böylece, özne kendisini "ben" ve "öteki"nce kurulan momente yerleştirmektedir. İkincisi, Habermas Aydınlanmayı bir mit olarak almayı reddeder. Adorno ve Horkheimer'in çokça sözünü ettiği gibi, aynı Aydınlanma, başlangıçta dünyanın mitselleştirilmesine karşı olduğu halde, sonradan mite ve despotların iktidarlarının aygıtına dönüştürülmesine karşı eleştirel bir tutum takınır. Aydınlanma giderek denetlemek ve öndeyilemek üzere gerçekliği nesnelleştirmek zorunda kaldığından, başlangıçtaki vaadini, özgürleşimi ikinci derecede gerçekleştirilebilir bir düşünce olarak almaktaydı. Habermas, doğayı ve toplumu yönlendiren araçsal usla oluşmuş Aydınlanmanın karanlık yanının da farkındadır, ama Aydınlanmanın bir ürünü olarak ancak usun tekrar bu tarihsel görevin, yani insanlığı her çeşit vesayetten kurtarmanın, üstesinden gelebileceği noktasında ısrar eder.[268]

Habermas sadece Aydınlanmanın mirasıyla ilgili değildir, onu demokratikleştirmeye de çalışır. Aydınlanmanın mirası araçsal usun kazanımlarıyla büyük oranda tüketildiyse bile, özgürlük ve barbarlık arasındaki seçim hala yaşamsal bir öneme sahiptir. Habermas, bilgikuramının Aydınlanma geleneğinin bir zamanlar yaptığı böylesi bir projeyle birleşmedikçe anlamsız olacağını iddia ettiğinden, en azından bu çerçevede diğer eleştirel

---

[267] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi,* s.19.
[268] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi,* s.20.

düşünürlerden daha politik bir damar taşımaktadır.[269]

Habermas, Aydınlanmanın kendisinin, dünya, toplum ve bilginin mitselleştirilmiş anlaşılmalarına karşı ustan yana bir çağrı olduğunun farkındadır. Çağdaş toplumsal düşüncede bireyleri, usla özgür toplumsal alanlar yaratmaya davet eden Habermas, kültürel olarak deneyimlenmeyeni nesnelleştirecek araçsal usun iddialarına karşı aynı bireyleri uyarmaktadır. Ona göre, usa verilen bütünselleştirici yönelimin Aydınlanmanın mite dönüşmesini kaçınılmaz kıldığını vurgulayan Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirilerinin yolaçtığı ve usun eleştirel işlevinin yıkıcı bir etkinliğe indirgenildiği bağlam savunulamaz. Aydınlanma ve ondan elde edilen felsefi ve toplumsal kazanımlar, araçsal usun yabancılaştırdığı bireylerin yaşama dünyalarında tükenmiş ve gözükmez hale gelmiş olabilir. Ama bu tükenmişlik, Habermas için Aydınlanma ruhunun bittiğine inanılmasına bir ön-dayanak teşkil etmez. Bu ruhun bittiğine inanmak ussal yaratıklar olarak varkalma mücadelelerinden vazgeçmelerini gerektirecektir. Oysa, "bütün makul standartları" korumalıyız. Nietszche'den gelen ve Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde içkin bir halde bulunan bütünsel eleştiri Aydınlanmanın tükenmişliği olgusunu evrenselleştirerek, tarih dışına itmiş ve sonuçta Aydınlanmanın özgürleşmeye yönelik modern boyutunun işlenmesini olanaksızlaştırmıştır.[270]

Diğer taraftan Habermas, Aydınlanmanın taşıdığı güçlüklerin de farkındadır. Bu güçlükler Habermasçı bir bağlamda "siyasetin bilimselleştirilmesi", "yaşama dünyalarının sömürgeleşmesi" gibi temalarda sergilenebilir. Ancak bunlar karşı konulmaz bir nitelik taşımazlar. Horkheimer ve Adorno'nun tarih idealarının aksine Habermas, "pratik yönelimli bir tarih felsefesi" önermektedir. Bu felsefe deneysel bir içerik taşımakta ve Aydınlanmanın diyalektiğinin bozduğu usun diriltilmesinin tarihsel temellerini göstermeyi amaçlamaktadır. Usun araçsal ussallığa indirgenerek tahrif edilmesi, usun potansiyelleri hakkında eleştiri düşüncesi olarak keyfi bir nihilizme ve Aydınlanma mirasından vazgeçilmesine yolaçabilir. Horkheimer ve Adorno araçsal usda, içsel ve dışsal doğanın bastırılmasının potansiyel haklılaştırımını görmekteydiler.

---

[269] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s.21.
[270] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s.56-57.

Ancak Habermas araçsal usun bireylere varolan durumu sorgulama ve varolan durumun ilke olarak daha iyi bir yaşamın esası olarak belirleme ehliyeti veren öğrenme mekanizmalarının gelişmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmekte ve bu noktada Horkheimer ve Adorno'dan ayrılmaktadır.

6.2 Teknolojik Ussallık Eleştirisi

Marcuse, Weber'in "ussallaştırma" dediği şeyde, "ussallığın" değil, tersine ussallık adına, belirli bir zikredilmemiş politik iktidar biçiminin yattığına.inanır. Bu tür bir ussallık, stratejiler arasında doğru seçime, teknolojilerin uygun kullanımına ve dizgelerin amaca uygun kurulmalarına uzandığı için, onu, düşünümün ve ussal bir yeniden-yapılanmanın, içinde stratejilerin seçildiği, teknolojilerin kullanıldığı ve dizgelerin kurulduğu toplam toplumsal ilgiler bağlamından alır. Dahası ussallık salt bağlantılarda mümkün olan teknik uygulamaya uzanır ve bu yüzden doğaya ve topluma hükmetmeyi içeren bir eylem tipini gerektirir.

Marcuse'nin Weber eleştirisi şu sonuca varır:

"*Belki de teknik us kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımını değil, bizzat kendisi de iktidardır. Yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri tekniğe ancak sonradan ve dışarıdan empoze edilmiş değillerdir. Onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dahildirler. Teknik her defasında tarihsel-toplumsal bir tasarımdır ve onda bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları yansıtılmıştır. İktidarın böyle bir amacı maddidir ve bu bakımdan bizzat teknik usun biçimine aittir*"[271]

Endüstriyel olarak ilerlemiş kapitalist toplumda iktidar, politik iktidarın ortadan kalkmasına yolaçmadan, sömürücü-baskıcı karakterini yitirme ve "ussal" olma eğilimi gösteriyordu: "İktidar artık, aygıtı bir bütün olarak koruma ve genişletme yeteneği ve ilgisi koşuluna bağlıdır."[272]

Marcuse, nesnel açıdan baskıyı "bireylerin yoğunlaştırılmış bir şekilde büyük üretim ve dağıtım aygıtının boyunduruğu altına

---

[271] Herbert Marcuse'den aktaran Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.34.

[272] Herbert Marcuse'den aktaran Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.34.

girmelerinde, boş vakitlerin özele ait olmaktan çıkarılmasında, yapıcı ve yıkıcı toplumsal çalışmanın neredeyse birbirlerinden ayırdedilmeyecek kadar iç içe geçmelerinde" görmekten sözediyor. Fakat bu baskı paradoksal biçimde halkın bilincinden yitip gitmiştir, çünkü iktidarın meşrulaştırılması yeni bir karaktere bürünmüştür; yani "bireylerin yaşamını da gittikçe daha rahatlaştıran, sürekli artan üretkenlik ve doğaya hakim olma"ya işaret eder.

Weber'in anladığı biçimde "ussallık" burada çifte yüzünü gösterir. O artık, salt tarihsel olarak zamanını doldurmuş üretim ilişkilerinin nesnel açıdan aşırı olan baskısının maskesinin düşürüleceği, üretici güçlerin seviyesi için eleştirel bir ölçü değildir, tersine aynı üretim ilişkilerinin işleve uygun bir kurumsal çerçeve olarak haklandırabilecekleri kendini savunma durumunda olan bir ölçüttür de.[273]

Modern bilimin ilkeleri a priori öyle yapılanmışlardır ki, kavramsal aletler olarak, bir evrene kendiliğinden oluşan, üretken bir kontrol hizmeti görebilirler; kuramsal işlemselcilik sonunda pratik işlemselciliğe denk düşer. Doğaya gittikçe daha etkin bir hükmetmenin yolunu açan bilimsel yöntem, daha sonra doğaya hükmetme aracılığıyla insanların insanlar üzerindeki gittikçe daha etkin bir iktidarı için saf kavram ve aletleri de sunmuştur. Bugün iktidar kendini salt teknoloji aracılığıyla değil, tersine teknoloji olarak ölümsüzleştirmekte ve genişletmektedir ve bu da bütün kültür alanlarını içine alan, geniş politik iktidarı meşrulaştırmayı sağlamaktadır. Teknoloji bu evrende insanlığın özgürsüzlüğünün büyük ussallaştırılmasını da sağlamakta ve özerk olmanın, yaşamını kendi kendine belirlemenin "teknik" olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Çünkü bu özgürsüzlük ne usdışı, ne de politik olarak değil tersine daha çok yaşamın rahatlıklarını arttıran ve çalışma verimliliğini yükselten teknik aygıtın boyunduruğu altına girme olarak görünmektedir. Böylelikle, teknolojik ussallık iktidarın haklılığını ortadan kaldırmaktan çok onu korumaktadır ve usun araçsalcı ufku ussal türde bütünselci bir topluma açılmaktadır.[274]

---

[273] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.35.

[274] Herbert Marcuse'den aktaran Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.36.

Marcuse, çağdaş bilimin ussallığının tarihsel bir oluşum olduğu düşüncesini, Husserl'in Avrupa krizi üzerine araştırmasına olduğu kadar, Heidegger'in Batı metafiziğinin yıkılışı düşüncesine de borçludur. Bloch materyalist bağlamda, bilimin ve de modern tekniğin halen kapitalistleşerek biçimi bozulmuş bir ussallığın, saf bir üretici gücün masumluğunu gasp ettiği görüşünü geliştirmiştir. Ama ancak Marcuse "teknik usun politik içeriğini" bir geç kapitalist toplum kuramı için çözümleyici çıkış noktası yapar. Bu bakış açısım salt felsefi açıdan geliştirmekle kalmayıp, tersine toplumbilimsel çözümlemede de korumak istediği için, düşünce zorlukları ortaya çıkabilir.[275]

Teknolojik a priori, doğanın dönüştürülmesi insanın dönüştürülmesiyle sonuçlandığı ve insanların ortaya koyduğu yaratılar toplumsal bir bütünden çıktıkları ve ona geri döndükleri ölçüde, politik a priori'dir.[276]

Habermas, çalışma veya amaç-ussal eylemden ya araçsal eylemi ya ussal seçimi ya da bu ikisinin bir kombinasyonunu anlar. Araçsal eylem, deneysel bilgiye dayanan teknik kurallara uyar. Bu kurallar her defasında gözlenebilir fiziksel veya toplumsal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler. Bu öngörülerin isabetli veya yanlış olduğu meydana çıkabilir. Ussal seçim tavrı çözümleyici bilgiye dayanan stratejilere uyar. İletişimsel eylem ise, Habermas'a göre, simgelerle sağlanan bir etkileşimdir. Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki edimci özne tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olmaları gereken, zorunlu geçerli normlara uyar.[277]

Kapitalizm dünya tarihinde, kendi düzenlediği ekonomik gelişmeyi kurumsallaştıran ilk üretim tarzıdır; önce bir endüstrializm oluşmuştur, sonra bu endüstrializm kapitalizmin kurumsal çerçevesinden çıkarılıp sermayenin şahsi kullanım biçiminde olanlardan farklı mekanizmalara da bağlanabilmiştir.

Dil oyunlarının iletişimsel eyleme bağlı ussallığı, şimdi artık, modern dönemin eşiğinde, araçsal ve stratejik eyleme bağlı olan bir amaç-araç ilişkileri ussallığı ile karşılaşır. Bu karşılaşmaya ge-

---

[275] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.36.

[276] Herbert Marcuse'den aktaran Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.40.

[277] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.42.

lindiği an, geleneksel toplumun sonunun başlangıcıdır. İktidarın meşrulaştırılma biçimi işe yaramaz hale gelir. Kapitalizm bu sorunu yalnızca ortaya koymayıp aynı zamanda çözen bir üretim tarzıyla tanımlamıştır. İktidar için artık kültürel geleneğin göklerden indirilebilecek değil, tersine toplumsal çalışma temelinden çıkartılabilecek bir meşrulaştırma sunar. Özel mülkiyetlerin malları takas ettikleri pazar kurumu ve buna bağlı olarak mülksüz özel kişilerin biricik mal olarak kendi iş güçlerini takas ettikleri pazar kurumu, takas ilişkilerindeki eşdeğerliliğin adilliğini vaad eder. Bu burjuva ideolojisi de karşılıklılık kategorisi ile, iletişimsel eylemin bir ilişkisini daha meşrulaştırmanın temeli yapar. Fakat karşılıklılık ilkesi şimdi toplumsal üretim ve yeniden üretim süreçlerinin bizzat örgütlenme ilkesidir. Bu yüzden politik iktidar bundan böyle "yukarıdan" değil "aşağıdan" (kültürel geleneğe dayanılarak) meşrulaştırılabilir.[278]

Ekonomi sürecinin devlet müdahalesi yoluyla sürekli düzene sokulması, kendi başına bırakılmış bir kapitalizmin dizgeyi tehlikeye sokan yanlış işlevselliklerinden korunurken ortaya çıkmıştır ki böyle bir kapitalizmin gerçek gelişmesi, kendine özgü olan iktidardan kurtulmuş ve güç karşısında tarafsız kalmış bir burjuva toplumu düşüncesiyle açıkça çelişkiye düşmektedir. Marx'ın maskesini düşürdüğü adil takasa ilişkin alt yapı ideolojisi pratik olarak iflas etmiştir. Sermayenin özel teşebbüsteki kullanım biçimi ancak dolaşımı kararlaştıran bir toplumsal ve ekonomik politikanın devletçi düzeltisiyle ayakta durabilmektedir. Toplumun kurumsal çerçevesi yeniden politikleştirilmiştir. Artık bu çerçeve, üretim ilişkileriyle de kapitalist ekonomi ilişkisini güvenceleyen bir özel hukuk düzenini ve burjuva devletinin buna uygun genel düzen güvenceleriyle dolaysız olarak örtüşmemektedir. Fakat böylelikle ekonomik, dizgenin iktidar dizgesi ile olan ilişkisi değişmiştir; politika artık yalnızca bir üst yapı olayı değildir. Eğer toplum artık kendini devletin öncelinde ve temelinde varolan bir alan olarak "özerk" bir biçimde düzenleyerek sürdürmüyorsa, ki kapitalist üretim tarzında asıl yeni olan bu özerklikti, toplum ve devlet de çoktandır, Marx'ın kuramının altyapı ve üstyapı olarak belirlediği bir ilişki içinde bulunmuyorlar demektir.

---

[278] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* s.47.

Ama o zaman eleştirel bir toplum kuramı da kesin bir politik ekonominin eleştirisi biçiminde düzenlenemez.

Toplumun devinim yasalarını yöntemsel olarak yalıtan bir inceleme tarzı, toplumun yaşam bağlamını başlıca kategorileri içinde kavrama iddiasını ancak politika, ekonomik altyapısıyla bağımlı olduğunda ve bu ikincisinin devlet etkinliğinin ve politik olarak sonuçlandırılmış çatışmaların bir işlevi olarak kavranılması gerekmediğinin de, sürdürülebilir. *Politik Ekonominin Eleştirisi,* Marx'a göre, yalnızca ideolojisi olarak burjuva toplumunun kuramıydı. Fakat adil takas ideolojisi yıkıldığında, artık iktidar dizgesi üretim ilişkileri üzerinden dolaysız olarak eleştirilemez. Söz konusu ideolojinin çöküşünden sonra politik iktidara yeni bir meşrulaştırma gerekmektedir. Şimdi dolaylı takas süreci üzerinden uygulanan iktidar; devlet öncesi örgütlenmiş ve devletle kurumsallaştırılmış iktidar yoluyla kontrol edileceği için, meşrulaştırma artık politik olmayan bir düzenden, üretim ilişkilerinden türetilemez. Bu noktada, kapitalizm öncesi toplumda var olan zor kullanımı, kendini doğrudan meşrulaştırma olarak yeniler. Diğer yandan, dolaysız politik iktidarın (kültürel gelenek temelinde geleneksel bir meşrulaştırma biçimi içinde) yeniden kurulması olanaksızlaşmıştır. Hem zaten gelenekler güçsüz bırakılmıştır, hem de endüstriyel olarak gelişmiş toplumlarda dolaysız politik iktidardan burjuva özgürleşiminin sonuçları (temel haklar ve genel seçimler mekanizması) ancak karşı-devrim dönemlerinde tamamen yadsınabilirler. Devletçe düzenlenen kapitalizm dizgelerinde biçimsel-demokratik iktidar, artık burjuva öncesi meşruluk biçimine geri dönüşlerle çözülemeyecek bir meşruluk talebinde bulunmaktadır.

Bu yüzden, özgür takas ideolojisinin yerine, toplumsal sonuçlarda pazar kurumuna değil, takas ilişkisinin yanlış işleyişlerini gideren devlet etkinliğine yönelik olan bir ikame programı geçmektedir. Burjuva verimlilik ideolojisi (bireysel verimlilik ölçütüyle statü teminini pazardan okul dizgesine kaydıran ideoloji) kendisini asgari refah güvencesiyle, iş güvencesi ve gelirin kararlılığı görüşüyle bağdaştırmaktadır. Bu ikame programı iktidar dizgesini, toplumsal güvenliği ve kişisel yükselme şanslarını sağlayan toplam dizgenin kararlılığının koşullarını sürdürmek ve büyüme rizikolarından korumakla yükümlü kılar. Bu, sermaye-

nin kişisel kullanım biçimini, özel hukuk kurumlarının sınırlandırılması pahasına güvenceleyen ve kitlelerin sadakatini bu biçime bağlayan devlet müdahaleleri için bir güdümleme alanı gerektirir. Devlet etkinliğini ekonomik dizgenin kararlılığına ve büyümesine yönelik oldukça, politika da özgün bir negatif karaktere bürünür; yanlış işleyişlerin ortadan kaldırılması ve dizgeyi tehlikeye sokan rizikoların önlenmesi; yani pratik hedeflerin gerçekleştirilmesine değil teknik sorunların çözümüne yöneliktir.[279]

19. yüzyılın sonundan itibaren, geç kapitalizmi belirten öteki gelişme eğilimi gittikçe daha güçlü bir şekilde yerleşmektedir; tekniğin bilimselleştirilmesi. Emeğin üretkenliğini yeni teknikler uygulayarak arttırma yolundaki kurumsal baskı, kapitalizmde her zaman varolmuştur. Fakat yenilemeler, ekonomik olarak sonuçlanmış olsalar da kendiliğinden bir karakter taşımış olan tek tük buluşlara bağlıydılar. Bu durum, teknik gelişmenin, modern bilimlerin ilerlemesiyle geri beslenmiş olması ölçüsünde değişmiştir. Büyük çaptaki endüstri araştırmasıyla bilim, teknik ve değerlendirme tek bir dizge içinde birleşmişlerdir. Bu arada dizge, devletin ilk planda askeri alandaki bilimsel ve teknik gelişmeyi teşvik eden bir araştırma emrine bağlıdır. Bilgiler oradan sivil mallar üretimi alanlarına akarlar. Böylece teknik ve bilim, birinci üretici güç olurlar, bu durumda Marx'ın emek-değer kuramının uygulanma koşulları ortadan kalkar. Bilimsel-teknik ilerleme bağımsız bir artı-değer kaynağı olduğunda ve bunun karşısında Marx'ın gözönüne aldığı biricik artı-değer kaynağı; doğrudan üreticinin işgücü, gitgide önemsizleştiğinde, araştırma ve geliştirme yatırımlarındaki sermaye miktarlarını, kalifiye olmayan işgücü değeri üzerinden hesaplamanın artık bir anlamı yoktur.[280]

Kapitalist toplum, anılan iki gelişme eğilimi yüzünden öylesine değişmiştir ki, Marksist kuramın iki anahtar kategorisi, yani sınıf mücadelesi ve ideoloji, artık öyle kolaylıkla uygulanamazlar. Toplumsal sınıfların savaşımı bu haliyle ilkin geriye dönük bir şekilde doğrudan politik olarak kavranan geleneksel toplumun sınıfsal yapısının farkedebileceği nesnel bir durum yaratmıştır. Açık sınıfsal uzlaşmaz çelişkinin yarattığı dizgeye yönelik tehlikelere bir tepkiden doğmuş olan, devletçe düzenlenen kapita-

---

[279] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.52.
[280] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.53.

lizm, sınıf çatışmasını yatıştırır. Geç-kapitalizmin dizgesi, ücrete bağımlı kitlelerin sadakatini güvenceleyen bir tazminat politikasıyla, yani bir çatışmadan kaçınma politikasıyla öylesine belirlenmiştir ki, sermayenin özel ekonomide kullanımıyla eskisi gibi toplumun yapısına döşenmiş olan çatışma, görece olarak en büyük olasılıkla gizli kalan çatışmadır. Bu çatışma gerçi yine üretim tarzına bağlı olan ama artık sınıf çatışmaları biçimini alamayan öteki çatışmaların gerisinde kalır.[281]

Üretim tarzının sürdürülmesinde yatan ilgiler toplum dizgesinde artık sınıf ilgileri olarak "tek bir anlamda sınırlandırılamazlar." Çünkü dizgenin tehlikeye düşmesinin önlenmesine yönelik iktidar dizgesi tam da bir sınıf öznesinin bir diğerinin karşısına, teşhis edilebilir bir grup olarak çıkması biçiminde uygulandığı kadarıyla "iktidarı" dışlar. Bu, sınıf çelişkilerinin ortadan kaldırılması değil fakat gizlenmesi anlamına gelmektedir. Sınıflara özgü farklılıklar hala alt-kültürel gelenekler biçiminde ve yalnızca yaşam düzeyinde ve yaşama alışkanlıklarında değil, politik anlayışlarda da bunlara uygun düşen farklılıklar biçiminde varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler. Dahası, ücretliler sınıfının toplumsal karşıtlıklardan, diğer gruplardan daha ağır bir şekilde etkilenmesi şeklinde sosyo-kültürel olarak belirlenmiş olasılık da ortaya çıkmaktadır. Ve sonunda, dizgenin doğrudan yaşama şansları düzleminde korunması için genelleştirilmiş ilgi, bugün bile bir ayrıcalıklar yapısında kenetlenmiştir; canlı öznelere karşı tamamen bağımsızlaşmış ilgi kavramının kendisini ortadan kaldırması gerekmiştir. Fakat devletçe düzenlenen kapitalizmdeki politik iktidar, dizgeye yönelik tehlikelerden korunma ile, bütünleyici paylaşım cephesinin ayakta tutulabilmesinde gizli sınıflar sınırları aşan bir çıkarı üstlenmiştir.[282]

Tekel altına alınmış bilimsel ve teknik ilerlemenin kendisi, bir meşruluk temeli haline gelmiştir. Bu yeni meşruluk biçimi açıkça eski ideoloji biçimini yitirmiştir. Teknokratik bilinç bir yandan tüm eski ideolojilerden "daha az ideolojiktir"; çünkü ilgilerin doyurulmasını yalnızca yansıtan bir körlüğün opak gücüne sahip değildir. Öte yandan, bugün başat olan daha çok camsı arka plan ideolojisi, bilimi fetişleştiren ideoloji; eski tipteki ideolo-

---

[281] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.56.

[282] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.57.

ğilerden daha karşı konulmazdır ve daha geniş etkilidir, çünkü pratik sorunların üstünü örtmekle, yalnızca belirli bir sınıfın kısmi iktidar ilgilerini haklandırmış ve başka bir sınıfın cephesindeki kısmi özgürleşim gereksinimini bastırmış olmaz, tersine insan türünün özgürleşimci ilgisine denk gelir.[283]

Eğer ideoloji kavramının ve sınıflar kuramının uygulama alanının görecelileşmesi onaylanırsa, Marx'ın tarihsel materyalizmin temel varsayımlarını geliştirdiği kategorik çerçevenin de yeniden formüle edilmesi gerekir. Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin yerine çalışma ve etkileşim arasındaki daha soyut ilişkinin geçirilmesi gerekir. Üretim ilişkileri öyle bir düzlem gösterirler ki, kurumsal çerçeve bu düzlemin üzerinde ancak liberal kapitalizmin açınım evresi sırasında kenetlenebilmiştir. Bu daha önce veya daha sonra böyle olmamıştır. Gerçi öte yandan üretici güçler amaç-ussal eylemin alt dizgelerinde örgütlenmiş öğrenim süreçlerinde birikmekle, başlangıçtan itibaren toplumsal gelişmenin motoru olmuşlardır, fakat Marx'ın kabul ettiği gibi, her koşulda bir kurtuluş potansiyeli olmuş ve özgürleştirici hareketlere yol açmış görünmüyorlar. Hele artık, üretici güçlerin sürekli artışının iktidarı meşrulaştırıcı işlevleri de üstlenen bilimsel-teknik bir ilerlemeye bağlı oluşundan bu yana hiç değil. Habermas, kurumsal çerçeve (etkileşim) ile amaç-ussal eylemin alt dizgeleri (araçsal ve stratejik eylemin geniş anlamında "çalışma") arasındaki benzer fakat daha genel bir ilişki olarak gelişmiş ilişki dizgesinin, insan türünün tarihinin sosyo-kültürel eşiklerini yeniden inşa etmek için daha uygun olduğunu düşünür.[284]

6.3 Teknolojik Ussallığa Karşı İletişimsel Ussallık

Gerçek sorun Habermas'a göre teknik us değil, onun evrenselleştirilmesi, çok daha kapsayıcı bir us kavramının bilimsel ve teknolojik düşüncenin geçerliliği uğruna kayboluşu, *praxis*'in *techne*'ye indirgenmesi ve amaç-ussal eylemin yaşamın tüm alanlarını kaplamasıdır. Buna doğru tepki, teknik ustan tamamen kopmak değil, onu kapsayıcı bir ussallık kuramı içinde hak ettiği yere koymaktır. Bu yolda ilk adımı Habermas, Marx'm "duyusal insan etkinliği" kavramını iki parçaya bölerek atar; emek ya da

---

[23] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.59.

[28] Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.61.

amaç-ussal eylem ve toplumsal etkileşim ya da iletişimsel eylem. Toplumsal dizgeler dış-doğa üzerindeki egemenliklerini üretim güçlerinin yardımıyla genişletirler. Bunun için de, deneysel varsayımları gerçeklik iddiasıyla birleştiren teknik olarak kullanılabilir bilgiye gereksinim duyarlar. İç-doğa da topluma, gereksinimlerin yorumlandığı ve eylemlerin yasaklandığı, izin verildiği, emredildiği normatif yapılar yardımıyla uyum sağlar. Yalnızca teknik kurallara göre emek ve geçerli normlara göre etkileşim ayrımı temelinde, teknolojik, kurumsal ve kültürel gelişimin tarihsel süreci olarak insan türünün gelişmesini yeniden yapılandırabiliriz. Politik özgürleşme teknik gelişmeyle özdeşleştirilemez. Araçsal eylem boyutunda ussallaşma üretici güçlerin gelişmesi ve teknolojik egemenliğin artması iken, toplumsal etkileşim boyutunda ussallaşma egemenlikten bağımsız iletişimin çoğalması anlamına gelir.

Emek yada amaç-ussal eylem, ussal karar ögelerinin ve araçsal olarak etkili bir şekilde uygulanabilen teknik bilginin egemen olduğu eylemleri ya da eylem dizgesini ifade eder. Burada doğal ya da toplumsal nesneleşmiş süreçler üzerindeki teknik egemenlik yönelimi belirleyicidir. Etkileşim ya da iletişimsel eylem, tamamlayıcılığın ve uzlaşımın egemen olduğu eylemleri ya da eylem dizgelerini ifade eder. Karşılıklı anlama temelinde karşılıklılık eğilimi belirleyicidir. Emek kategorisinde Habermas doğal ve toplumsal çevre üzerindeki teknik egemenliğe dair sorunları ele alır. Etkileşim kategorisinde ise iletişim halindeki bireyler arasındaki toplumsal ilişkilere dair sorunları ele alır.

Habermas bu ayrımı araçsal usun eleştirisinde geliştirmiştir. Usun sadece denetleyici ve yönlendirici bir güç olmasıyla, yani usun teknik alana dönüştürülmesiyle, us kendisinin gerçekleştirilmesindeki özgürleşimci istemini yitirmiştir. Araçsal usun eleştirisi, insan türünü sadece emekte(çalışma) yoğunlaşmış bir varlık olarak görmenin olanaksızlığını belirtmektedir. Habermas'a göre toplumun kuruluşu pratik etkinlik ve simgesel etkileşimin birleşmesiyle oluşur. Bunlar toplumun kendisini üretme ve yeniden üretme biçimleridir. Etkileşimin pratik istemi üretilmedikçe, toplumun bir süreç ve vasat olarak sürekliliğinden söz etmek anlamlı olmayacaktır.[285]

[285] Ahmet Çığdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s.88.

Emek ve araçsal eylem, dışsal olarak topluma ilişkin ne varsa bunların kurumsallaşmasını sağlarken, etkileşim ve iletişimsel eylem bu toplumun öznelere görünme ve bu öznelerin toplumu algılama biçimlerini gelenekselleştirmektedir. Ancak bu kurumsallaşmada gelenekselleşmeye ya da gelenekselleşmede kurumsallaşmaya yer olmadığı anlamına gelmez; emek ya da etkileşim her iki sürece yerleştirilebilir ve her iki süreçte de yer alabilir.

Habermas'ın bilinç felsefesinden, dil felsefesine doğru ilgilerini değiştirmesinin somut bir ürünü olan iletişimsel eylem kuramı, göstergebilim, anlambilim ve dil felsefesindeki çeşitli eğilimleri, etik ve toplumsal kuramın verimleriyle birleştirerek bu eylem türünü temellendirme girişimi olarak değerlendirilebilir. Buradaki en önemli değişiklik, dilin iktidar ilişkilerinin bir vasatı olarak değil, evrensel pragmatiğin bir aracı olarak ele alınmasında yatmaktadır.[286]

İletişimsel eylem, en az iki özne tarafından bilinen davranış hakkındaki karşılıklı beklentilerce meşrulaştırılan ortak duyusal normlarca meşrulaştırılmaktadır. Yaptırımlarla kuvvetlendirilen, iletişimsel eyleme kılavuzluk eden toplumsal normlar ve bunların kullandığı geçerlilik savları "karşılıklı anlaşmanın öznelerarasılığında" değerlendirilebilir. İletişimsel eylem için "eylem yönlendirici kurallar", "toplumsal normlar"dır; "tanımlama düzeyi", "öznelerarası bir şekilde paylaşılan sıradan dil"dir; "tanımlama türü", "davranışlar hakkındaki karşılıklı beklentiler"dir. Etkileşimin "kazanılma mekanizmaları", "rol içselleştirimleri"dir. İletişimsel eylemin "işlevi", "kurumların sürdürülmesi"dir. Bu eylem türünün başarılı olup olmadığını anlamak için kullanılan ölçüt, niyetlenilen şeyin iletilip iletilememesinde yatmaktadır. Etkileşimin "ussallaşma" boyutu, "özgürleşim, bireyleşme ve baskıdan kurtulmuş iletişimin yayılması"dır.

Toplumsal ilişkilerin meşrulaştırılmaları baskın tarihsel ve toplumsal güçler tarafından belirlenen iktidarın dönüşümsel yanını oluşturan ideolojileri içermektedir. İktidar ya da güç kavramı doğrudan siyasal iktidar kavramıyla özdeşleştirilmemelidir. Elbette, iktidar ya da güç her zaman siyasal bir içeriğe sahiptir ama iktidarla, iktidarın kurumsallaşmış bir müdahale olarak bi-

---

[286] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgurleşimi*, s.97.

tiştirilebileceği tahrif edilmemiş ya da tahrifata açık olmayan bir iletişim vasatını bozan veya bozmaya yönelen yıkıcı ve çarpıtıcı güçleri kasdetme olanağımız vardır. Nitekim, Habermas "iktidar iletişimsel eylem içerisinde biçimlenir" demektedir.[287]

Daha önce de belirtildiği gibi sorun araçsal usu terketme sorunu değil, onu diyaloğa dayalı, köktenci ve daha anlaşılır bir kavram olan iletişimsel usla ifade etmektir. Araçsal us iletişimsel usun yalnızca bir bölümü, ona tabi bir kısmıdır. Bu yeni us kavramını tanımlamak için Habermas işe, Marx'ın çıkarttığını düşündüğü, amaçlayarak yapılan eylem ile iletişime dayalı eylemi birbirinden ayırarak başlar. Habermas'a göre Marx eylem kavramını emeğe, yani amaç-ussal eyleme indirgemiştir, bu nedenle iletişimsel ilişkiyi ihmal etmiştir.

Weber, Adorno ve Horkheimer, yalnızca araçsal usun genişlemesi üzerinde yoğunlaştılar ve iletişimsel usun alanında durumu değerlendirmeyi ihmal ettiler, bu nedenle iletişimsel usun araçsal us tarafından tamamen yok edildiği izlenimini verdiler. Habermas ise tersine daha dengeli bir tutum sergiler: "usun iletişimsel potansiyeli kapitalist modernleşme süresince sürekli olarak geliştirilmiş ve bozulmuştur." Eğer iletişimsel eylem açısından geniş biçimde anlaşılan ussallığın belirli yönleri modernizmin içinde varolsaydı, o zaman yalnızca araçsal usun ezici genişlemesi üzerinde yoğunlaşılmaz, aynı zamanda iletişimsel usun eksiklikleri üzerinde de yoğunlaşılırdı: Nietzsche'nin, Weber'in ve Adorno'nun kötümserliğinin tersine, modernizm "ussallığın fazlalığı değil eksikliği" yani bir iletişimsel ussallık açığından dolayı acı çeker.

Araçsal us, toplumun gereksinmelerini karşılaması açısından kaçınılmazdır, aynı zamanda iletişimsel usun egemen olması gereken diğer toplumsal yaşam alanlarında ne yazık ki kendi iddialılığını sergileme ve onları taciz etme eğilimini taşır. Habermas bunu "yaşama dünyasının sömürgeleşmesi" olarak adlandırmaktadır: "Bilgiye dayalı araçsal ussallık ekonomi ve devletin sınırları ötesinde yaşam alanlarının iletişime dayalı olarak oluştuğu yerlere doğru dalgalanır ve orada ahlaki-siyasal ve estetik-pratik ussallık pahasına egemenlik elde eder."

---

[287] Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s.99.

Aslında Habermas üç kültürel alana, yani bilim ve teknoloji, ahlak ve hukuk, sanat ve erotizme karşılık gelen üç ussallık düzenini birbirinden ayırır: bilişsel-araçsal, ahlaksal-pratik ve estetik-pratik. Bu üç boyuttan biri dizgesel olarak geliştirilmediğinde veya yeterince kurumsallaştırılamadığında veya "yaşam düzenlerini onları kendisine yabancılaştıracak bir ussallık biçimine tabi tutacak ölçüde egemen olduğunda", seçkin bir ussallaştırma modeli gündeme gelir. Örnekleyecek olursak ussallığın Batı modeli büyük ölçüde kapitalist üretimin araçsal usuna dayamakta ve iletişimsel ussallılığın ahlaki ve estetik boyutunu gaspetmektedir. Modernizmin sorunu bu nedenle Weber'in sezinlediği gibi bir ussallaştırma sorunu değil, iletişimsel ussallığın uyumlu gelişme eksikliğidir.[288]

Habermas, "iyi toplum"a kaçınılmaz olarak yolaçan bir diyalektik gereklilik olduğunu ileri süren bir ütopyacılığı reddeder. Aynı zamanda bu yaklaşımın karşıtı olan, tarihten bütünsel bir kopuşu ya da ütopik yönelimleri fantazinin hiçkimsesiz alanına yerleştiren görüşlere de karşı çıkar. Birincisi Marksizm, ikincisi Eleştirel Kuram. Ona göre toplumsal umudun ussal temelleri vardır. Bunun geleceğe yönelik projelerin iyimserliği ya da kötümserliğiyle ilgisi yoktur. Hala mümkün olanın gerçekleşebileceği konusunda bir garanti söz konusu değildir. Oldukça baştan çıkartıcı gözüken her türlü "bütünsel eleştiri"ye karşı Habermas "usun bekçisi" rolünü oynamaktan vazgeçmez.

[288] Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s.185.

7

İLETİŞİMSEL EYLEM

Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı* başlıklı yapıtının üç temel ve birbirleriyle ilişkili hedefi vardır:

i. Modern felsefe ve toplumsal kuramın öznel ve bireyci öngörüleriyle sınırlanmamış bir ussallık kavramı geliştirmek.

ii. Yaşama dünyası ve dizge paradigmalarını bütünleştiren iki düzeyli bir toplum kavramı yapılandırmak.

iii. Aydınlanma projesinin terkedilmesi yerine yeniden yönlendirilmesini hedefleyen bir eleştirel kuram ortaya koymak.[289]

Habermas, bu hedeflerini içinden çıktığı gelenekle sürekli bir ilişki içinde kalarak gerçekleştirmeye çalışır. Bu nedenle, öncelikle hesaplaşmaya çalıştığı isimler, Weber, Adorno ve Horkheimer'dir.

7.1 Weber'in Tek Boyutlu Ussallık Çözümlemesinin Eleştirisi

Weber, modernleşmenin dünya çapındaki tarihsel sürecini, ilerlemeci bir "ussallaşma" süreci olarak değerlendirdi. "Ussallaşma", ussallıkta bir artışı ifade ettiği için, Weber, bir anlamda, tarihin usa doğru bir ilerleme olarak ortaya çıktığı Aydınlanma geleneğine bağlı bir düşünürdür. "Bizim bugün geçerli kabul ettiğimiz gelişme alanı içinde bilim yalnızca Batı'da vardır." Weber'e göre, Batı kültürünün temel niteliği, özellikle Aydınlanma'dan bu yana, düşüncede ve eylemde her şeyi us ölçütüne vurmak olmuştur. Batı kültürünün temel karakteristiği olarak ussallaşma, yalnızca gerçekliği homojenlik ve süreklilik tasarımı altında bilmek isteyen bilime özgü değildir. O, Batı'da, devletlerin örgütlenme biçimlerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılardan, aile bireyleri arasındaki pek özel ilişkilere kadar her alanda işlevini ve etkisini sürdürmektedir. Böylece Weber ussallaşma kavramının an-

[289] Thomas McCarthy, *Theory of Communicative Action I*, Jürgen Habermas, Beacon Press, Boston, 1987 için Önsöz, s.8.

lamını, dar bilgikuramsal anlamının üstünde, kültürleri belirleyen bir temel motif olarak göstermiş olur.[290]

Weber'in ussallık kavramının üç farklı boyutu vardır; amaçsal, biçimsel ve söylemsel. En basit anlamında ussallık Weber için *Zweckrationalitat* yani amaçsal ussallıktır. Bu ussallık biçimi, daha önceden tanımlanmış hedeflere ulaşmanın en etkili araçlarının seçiminde ortaya çıkar. Bu anlamıyla ussallık ekonomik ve yönetimsel verimliliğin artışıyla yakından ilgilidir. Daha geniş bir anlamında ussallık, farklı durumların, inançların, deneyimlerin, eylem alternatiflerinin oluşturduğu kaos üzerine, tutarlı ve dizgesel bir düzenin inşa edilmesini ifade eder. Bu anlamda ussallık, modern burjuva toplumunda hukukun evrenselleşmesi ve biçimselleşmesi ile bürokratik ağırlıklı örgütlenmelerin gelişmesiyle ilişkilidir. Bu genişletilmiş anlamında ussallık, daha geleneksel bir anlamdaki "pratik" ussallığı hatırlatır. Biraz önce tanımlanan kaos üzerine inşa edilen tutarlılığın yanısıra, simgesel materyel (din) ve ona bağlı söylemsel tavırların üzerine kurulu bir tutarlılığı da ifade eder. Son olarak ussallık, yanılsamalardan bağımsızlaşmış bir davranışın özgünlüğüyle kavramsal olarak ilişkilidir. O, doğal ve toplumsal dünyanın kutsaldan arındırılmasıyla gelen "büyünün bozulması"nı ifade eder. O artık bilimsel ussallıktır ve onun ethos'u da bilimsel nesnelliktir.

Weber, bir anlamda, modernliğe geçişi bir ussallık süreci, üstelik toplumsal bilimlerin giderek artan bir rol oynadıkları bir ussallık süreci olarak değerlendirirken 19. yüzyıldaki öncüllerinin geleneğini sürdürmektedir. Bununla birlikte, ilerleyen ussallığın kurumsal ilişkilerini çözümlerken Weber, aynı zamanda, toplumun "ussallaşma"sının hiçbir ütopik perspektifi içinde barındırmadığını, aksine bunun modern insanın, insanlıktan çıkmış bir düzen içerisine giderek hapsoluşuna neden olacağını gösterir. Bu gerilimi Wellmer "ussallaşmanın paradoksu" olarak adlandırmaktadır. Bu aslında, Weber'in de öğrencisi olmuş Lukacs'ın "şeyleşme"sidir. Ussallaşmanın paradoksu, hem özgürleşmeyi, hem de şeyleşmeyi içermesidir ve bu paradoks Weber'de çözümünü bulamamıştır. Bu paradoks Adorno ve Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalektiği" kavramı ile yeniden çözmeye çalışa-

[290] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s.58.

cakları paradokstur.[291]

Bu paradoksun ortaya çıkışının nedeni, Weber'in "ussallık" ve "ussallaşma" kavramlarının yalnızca modern toplumun oluşumu ve yapılarını çözümlemekte kullanılan çözümleyici ve betimleyici kavramlar olmayıp, aynı zamanda, onları daha eşduyumsal ve kapsayıcı bir us fikrine bağlayan indirgenemez bir normatif anlamları olmasıdır. O halde, Weber için "ussallaşma", bir yandan içsel bir dizgesel mantık ya da gerekliliğe göre artan bir biçimselleşme, araçsallaşma ve bürokratikleşme yönünde eğilimleri ifade eder. Bu eğilimler özerk birey idealinin giderek bir tarihe aykırılığa dönüştüğü ve daha önce özerk bireylerin oluşumunu destekleyen simgesel yapılarının özelleşmiş değer seçimlerinin çoğulculuğu şeklinde parçaladığı bir toplum yönüne doğru gelişmiştir. Diğer yandan, Weber için "ussallaşma" kavramının hala normatif bir yönü vardır. Weber'in ussallık kavramını ve Avrupa'daki ussallaşma sürecini çözümlemesini, daha eşduyumsal bir Aydınlanma'nın us kavramından koparmasının asıl nedeni, onun için modern bilim ve hukukun olduğu kadar araçsal eylemin laik dizgelerinin ortaya çıkışı ve nesnel anlam dizgelerinin yıkılışının onun "dünyanın büyüsünün bozulması" dediği şeyle ilişkili olmasıdır. Weber'in kullandığı anlamıyla "dünyanın büyüsünün bozulması", onun bilgikuramsal ve etik konumunun normatif temelini de ifade eder.

Büyüsü bozulmuş bilincin bilişsel yapıları, kültürel söylemin ve toplumsal etkileşimin laik dizgeleri olarak bir kez kurumsallaşınca, özerk ve ussal bireylerin varoluşunun toplumsal temelini gözardı etmeye eğilimli ussallaşma süreci harekete geçer. Bu nedenle, Weber'in modern ussallaşma kuramında oldukça kötümser bir tarih felsefesi gizlidir.[292]

Weber tüm ussalcı eğilimlerine karşın, yaşamımızı yönlendiren temel normların ussal olarak temellendirilebileceği konusunda ümitsizdi. Modernleşme süreciyle ortaya çıkan dünyanın büyüsünün bozulması, geleneksel dünya görüşlerinin temellerini yıktı ve bizi ortada bıraktı. Weber'den miras kalan çözülmemiş

---

[291] Bkz. Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", Habermas *and Modernity*, s.41.

[292] Bkz. Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.42.

gerilimlerdir. Habermas'a göre, Weber rölativizme yeterince malzeme oluşturur. Bu yaklaşım ise başından beri Habermas için mücadele edilmesi gereken bir anlayıştır.[293]

Weber'e göre, Aydınlanma düşünürlerinin umut ve beklentileri ironik bir yanılsamaydı. Onlar bilim ve ussallığın gelişimiyle, evrensel insan özgürlüğü arasında zorunlu bir paralellik olduğunu düşünüyorlardı. Fakat sonuçta, Aydınlanma araçsal usun zaferiyle sonuçlandı. Bu ussallık biçimi tüm toplumsal ve kültürel yaşamı, ekonomik yapıları, hukuku, bürokratik yönetimi ve hatta sanatı etkiledi. Elbette Aydınlanma geleneksel hurafeleri ve önyargıları çözdü. Fakat "dünyanın büyüsünün bozulması" yaşama anlam ve bütünlük verme doğrultusunda geleneksel dinsel dünya görüşlerinin yerini dolduramadı. Bir anlamda doğa üzerinde denetimin faturası anlamın yitimi oldu. Araçsal us evrensel özgürlüğü değil, bürokratik ussallığın "demir kafes"ini getirdi.

Sadece kapitalist bir ekonominin bürokratik bir örgütlenmeyi zorunlu kılacağı doğru değildir. Ekonominin toplumsallaşması da kaçınılmaz olarak üretimi merkezi planlamaya göre düzenlemek için bürokrasinin yayılmasını içerecektir. Çok daha genel bir düzeyde, bu sonuca, iş bölümünde "uzaklaştırma" sürecinin çözümlemesi yardımıyla varılmaktadır. Sosyalizme ilişkin Marksist beklenti, kapitalist bir toplumun yeni bir toplumsal düzenle aşılabileceği inancında kökleşmiştir. Ancak Weber'in kavramsallaştırımında, kapitalizmin aşılabilmesi olasılığı bütünüyle ortadan kalkmıştır. Kapitalizmin asli karakteri ücretli emek ve sermaye arasındaki sınıf ilişkilerinde değil, üretim faaliyetinin ussal düzenleniminde verilidir. İşçinin üretim araçlarından koparılması süreci, modern toplumun bütün alanlarında ilerleyen davranışın ussallaşması sürecinin sadece bir uğrağıdır. Bürokratik uzmanlaşmayı doğuran bu süreç tersine çevrilemezdir. Sosyalizm ekonomik davramşın ussal denetiminin daha artırılması ve ekonomik olanla kaynaşmasıyla siyasi olanm ortadan kalkmasında öngörüldüğünden, sonuç bürokratikleşmede büyük bir yayılma olacaktır. Bu da proleterya diktatörlüğü değil, resmiyetin diktatörlüğü olacaktır.[294]

[293] Bkz. Richard Bernstein, "Introduction", Habermas *and Modernity*, s.5.

[294] Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev: A.Çiğdem, Vadi, Ankara, Nisan 1992, s.30.

Weber'in Nietzsche'den esinlenerek kullandığı "büyüsünü yitirmiş bir dünya" imgesi, onun tüm yapıtlarına egemendir. O, ussallaşmayı, değerlere ve fikirlere bağlı bir dünya tasarımından vazgeçme, "dünyanın büyüden arındırılması" etkinliği olarak niteler. Düşüncede ussallaşma, dünyayı çıplak bir olgu yığını olarak görebilmeyi gerektirir. Değerlerden ve fikirlerden arındırılmış bir bakış açısı altında bu dünyayı bilmek konusunda, insanın elinde yalnızca, "usçu düşüncenin soğuk iskeleti" kalmıştır.[295]

Habermas'a göre, toplumbilimin tüm temsilcileri içinde Weber, tarih felsefesinin öngörüleri ve evrimciliğin varsayımlarıyla bağlarını koparan ve Batı toplumunun modernleşmesini ussallaşma süreci açısından değerlendiren ilk kişidir.[296] Ancak Habermas Weber'in ussallık kavramının amaç-ussal eylemle sınırlanmış bir ussallık olduğunu düşünür. Habermas'a göre Weber'in ussallık kavramı, birçoklarınca ileri sürüldüğü gibi çok geniş ve karmaşık değil aksine oldukça sınırlıdır. Habermas için Weber'in sunduğu kayıp bir ütopyadır.

Habermas'a göre, Weber'in anlamın yitimi tezi, onun bir yeni çoktanrıcılık, tanrılar ve şeytanlar ya da değer dizgeleri arasında bitmeyen bir kavga olarak ifade ettiği bir tür Nietzsche'ci nihilizminin ifadesidir. Us, değer alanlarının çoğulluğu içinde kendini ortaya koyar ve kendi evrenselliğini tahrip eder. Modern toplumda değer yönelimlerinin kültürel yeniden üretimini garanti edebilecek meşru bir düzen artık mevcut değildir.[297] Weber'in özgürlüğünün yitimi tezi, ahlaksal gelişme ve hukukun ussallaşması arasında elde edilmiş yapısal benzerlikler üzerinedir. Weber, hukuku, maddi üretimin sağlanması ya da meşru iktidar için mücadele gibi biçimsel ussallaşmaya açık bir alan olarak düşünmekteydi.

Özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Weber, Hegel'in Marx için oynadığı türden bir rol oynamaktadır. Ancak burada, Habermas'ın, başı üzerinde duran Weber'i ayakları üzerine oturttuğu biçiminde bir ifade yerine, belki de ayağı aksayan Weber'in iki ayağı üzerine sağlamca basmasını sağladığı söylenebilir.

---

[295] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s.59.
[296] Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action I*, s.143.
[297] Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action I*, s.247.

7.2 Frankfurt Okulu'nun Eleştirisi

Frankfurt Okulu düşünürleri, Weber'in yaklaşımını Marx'm düşünceleriyle bütünleştirmeye çalıştılar. Onlar, Weber'den ilerlemenin negatif diyalektiği kavramını devraldılar ve onun biçimsel ve araçsal ussallık kavramını, eşduyumsal bir us kavramıyla uyum içinde olan toplumun ussal bir örgütlenmesi olasılığını kavramasına bile izin vermeyen bir ussallık olarak eleştirdiler. Bu eşduyumsal us kavramı, özgürlük, adalet ve mutluluk fikirlerini uzlaştıran ve böylece 20. yüzyılın ussallaşmış toplumlarını "usdışı" olarak eleştirebilen bir stratejik nokta sağlar. Bu ise Weber için olanaksız olan bir düşünce biçimidir. Weber için, büyüsü bozulmuş bir dünyada normların, değerlerin ya da toplumsal örgütlenme biçimlerinin ussal meşrulaştırımı mümkün değildir. Bu nedenle, toplumun bir bütün olarak ussal örgütlenmesi onun için bir anlam ifade etmemektedir. Diğer yandan Frankfurt Okulu düşünürleri, Weber'in ussallık kavramının ileri sanayi toplumlarının gerçeğine uygun düştüğünü kabul etmektedirler. Onlar için, bu ussallık kavramı bir yandan Avrupa tarihinde ussallaşma sürecinin izlediği yolu betimlerken, diğer yandan da bilincin ideolojik deformasyonunu ve kapitalizmin gelişmesiyle ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin şeyleşmesini ifade eder. Bu nedenle onlar, kapitalist modernleşme sürecinin içkin mantığının sınıfsız bir topluma değil, tersine kapitalist üretim sürecinin etkisi altında bireylerin bilinçlerinin şeyleşmesinde temellenen kapalı bir araçsal ve bürokratik ussallık dizgesine yolaçacağı konusunda Marx'a karşı Weber'le hemfikirdirler. Ancak Weber'e karşı da, Marx'm özgürleşmiş, ussal olarak örgütlenmiş, sınıfsız toplum perspektifinden yana olarak, ilerleme ve devrim tarihsel diyalektiğini yeniden düşünmek ya da ilerleme diyalektiğini toplumun devrimci dönüşümü perspektifinden ayırmak zorundaydılar. İlerleme diyalektiği, usun gerçekleşmesine değil yıkımına neden olduğu için olumsuz olarak değerlendirilir. Bu nedenle de özgürleşmiş toplum, kapitalizmin çelişkilerinin doğal ve mantıksal bir sonucu olarak anlaşılmaz. Özgürleşmiş toplumun gerçekleşmesi ilerlemenin sürekliliğinden bir kopuş olarak düşünülür.

Eleştirel Kuramcılar, Marx'm kuramındaki nesnelciliği benimsemediler. Fakat, sınıflı toplumun tarihi ile özgürleşmiş toplum arasındaki tarihsel süreklilik yerine radikal süreksizliği vur-

gulayarak, "radikal redcilik" şeklinde tanımlanabilecek yeni bir ütopyacılıkta karar kıldılar. Eleştirel Kuram'ın bu iki boyutunun (Marx ve Weber) ne derece başarılı bir şekilde bütünselleştirilebildiği, modern toplumların eleştirel çözümlemesinde kullanılan us kavramının niteliğiyle bağlantılıdır.[298]

Eleştirel Kuramcıların yapıtlarında ifadesini bulan us kavramı, açık bir şekilde, Eleştirel Kuram'ın Hegelci-Marksist kökenlerini yansıtır. Temel olarak, us ve toplumun ussal bir örgütlenmesi fikri, evrensel ile tikel arasındaki uzlaşma açısından ifade edilir. Bu ilişkide tikel, Hegelci dizgede olduğunun aksine, evrensele feda edilmez. Sonuç olarak, Eleştirel Kuram'ın us kavramı, kolektif yaşam sürecinin uyumlu bir birliğinin görünümlerini uzlaştırır. Genel irade ile bireysel irade ve gereksinimler arasında olduğu kadar ussal yeteneklerimiz ile duyumsal doğamız arasındaki ikiliği aşmaya çalışır. Frankfurt Okulu düşünürlerinin us kavramının bu anlamda iki iddiası vardır. İlk olarak, modern sanayi toplumlarının teknolojik gelişimi sayesinde usun taleplerinin gerçekleşmesi tarihsel olarak mümkün hale geldiğini iddia ederler. İkinci olarak da, modern toplumların gelişiminin mantığı, araçsal usun, şeyleşmenin ve baskının kapalı bir dizgesinin ortaya çıkmasına neden olur.[299]

Frankfurt Okulu düşünürlerine göre metafizikten tamamen bağımsızlaşmış bir "nesnel us" mümkün değildir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer, modern ussallaşma sürecinin tek boyutlu karakterini şeyleşme ve araçsal us eğilimiyle ilişkilendirirler. Aydınlanmış dünyada us fikrine artık gerek olmadığı konusunda Weber ile hemfikirdirler. Ancak getirdikleri açıklama Weber'den farklıdır. Makul olmayan us fikrinin kendisi değil, modern dünyanın yanlış ussallığının, us fikrini bir yanılsama haline sokmasıdır. Tek boyutlu ussallığın uyum, dizge ve tutarlılık inşa etme yönündeki karşı konulmaz eğilimi, kendini yalnızca modernliğin ussallaşma ve bürokratikleşme sürecinde ve dünyanın bilimsel nesnelleşmesi ile kapitalist değişim ilkesinin evrenselleşmesinde göstermez, aynı zamanda, özgürleşme fikrini

---

[298] Bkz. Albrecht Wellmer, "*Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment*", s.45.

[299] Bkz. Albrecht Wellmer, "*Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment*", s.45-46.

olanaksız kılan bilincin artan şeyleşmesinde de ortaya koyar.[300]

İronik bir şekilde, Weber'in tezine karşı olmalarına rağmen, Lukacs, Horkheimer ve Adorno onu rafine ederek genelleştirdiler. Weber'in tezi, Marx'ın yabancılaşma çözümlemesi ve Lukacs'ın Hegelci-Marksist şeyleşme kuramıyla birarada yeniden yapılanmıştır. Bu ussallaşma biçiminin gizli mantığı baskı ve egemenliğin mantığıdır. Doğa üzerindeki egemenlik, insanların insanlar üzerinde egemenliğine dönüşmüş ve buradan kendi üzerinde egemenlik gibi bir kâbus ortaya çıkmıştır. Elbette ki Weber'de farklı tarihsel seçeneklerin, farklı ussallaşma biçimlerinin olmadığı söylenemez. Ancak özellikle Adorno ve Horkheimer son dönem yapıtlarında, bu seçeneğin tarihsel kaçınılmazlığı öylesine güçlü bir şekilde vurgulanmıştır ki, diğer seçeneklere yaşam alanı pek kalmamıştır.[301]

Eleştirel Kuram'ın kendi tarihine bakıldığında 1930'lardan itibaren politik ekonominin eleştirisinden uzaklaşma ve Adorno'nun "negatif diyalektik" kavramıyla zirvesini bulan araçsal ussallık eleştirisinin yoğunlaşması açıkça görülebilir. Bunun yanında, kuramın kendi gelişiminin yanısıra, Marx'ta proleteryaya atfedilen rol hakkında giderek artan bir şüphe, faşizmin ortaya çıkışı, Sovyet deneyiminden duyulan hayal kırıklığı gibi nedenler sayılabilir. Habermas'a göre ise eleştirel bir toplumsal bilimden "negatif diyalektiğe" savrulmak Eleştirel Kuram'ın teşhis edici ve açıklayıcı işlevlerini tahrip eder. Eleştirel Kuram, kendisini geleneksel kuramlardan somut tarihsel durumlara her zaman baskı ve egemenliğin aşılması ve özgürleşme perspektifiyle ayırdeder. Bu açıdan Habermas, Marx'ın kuramının özüne bir geri dönüşü kaçınılmaz görmektedir. Adorno ve Horkheimer için toplumsal bilimin karakteri, sorunları çözmek için bir araç olmak bir yana, bizzat kendisi bir sorundur. Ancak Habermas, toplumsal bilimle Marksizmin özünü, eleştirel bir toplumsal bilimde biraraya getirme hedefinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Aksi halde, Eleştirel Kuram "pratik" hedeflerinden kopar ve Marx'ın genç Hegelcilere yönelik olarak kullandığı bir eleştiri olan "eleştirel eleştiricilik"le sınırlanır.

---

[300] Bkz. Albrecht Wellmer, "*Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment,* s.47.

[301] Bkz. Richard Bernstein, "Introduction", Habermas *and Modernity,* s.5.

7.3 Bilinç (Özne) Felsefesinden Dil Felsefesine

Habermas'ın yaptığı bir anlamda bilinç felsefesi temelli toplumun eleştirel kuramı projesini, dil ve iletişimsel eylem kuramına tercüme etmesidir. Bu yöneliş Habermas'a ussallık türleri arasında, özellikle de araçsal ve iletişimsel ussallık arasında daha önce Marx, Weber ve Adorno ile Horkheimer tarafından tam anlamıyla gösterilemememiş kategorik ayrımı ortaya koyabilme olanağı sağlar. Marx'a karşı Habermas, burjuva evrensel ahlak ve hukukunun, sadece kapitalist üretim biçiminin ideolojik refleksleri olarak anlaşılamayacağını, bunlar kapitalizmin ortaya çıkışıyla genetik olarak ilişkilendirilse bile, bilim ve teknoloji boyutunda bir öğrenme sürecinden kategorik olarak ayırtedilmesi gereken anlatımcı ve geri dönülmez kolektif bir öğrenme süreci olarak da görülmesi gerektiğini ortaya koyar. Weber'e karşı Habermas, modern demokrasi ve insan haklarına yolaçan evrensel ahlak ve hukukun ortaya çıkışının bilimsel ve bürokratik ussallaşma anlamında bir ussallaşmadan kategorik olarak ayırtedilebilecek bir ussallaşmayı temsil ettiğini ortaya koyar. Adorno ve Horkheimer'a karşı da Habermas, toplumun ussal örgütlenmesi demokratik kurumlar ve meşruluk ilkesinde içerilmiş ve tanınmıştır. Bu nedenle modern toplumun eleştirel bir çözümlemesi, çözümleme nesnesiyle ortak bir normatif temeli paylaşır ve içkin bir eleştiri biçimi olarak kalır.[302]

Habermas'ın düşünce sürecinde, *İletişimsel Eylem Kuramı,* Althuser'in Marx için söylediği anlamda bir kopuş olmasa bile, en azından bir kırılmayı ifade etmektedir. Erken dönem çalışmalarının temaları terkedilmese de en azından yeniden bir genel değerlendirme içinde ele alınmaktadır. Habermas'ın hiçbir zaman terketmediği boyut özgürleşimci bir ussallık projesidir. Bu kırılmanın yani özne temelli bir felsefeden, dil temelli bir felsefeye geçişin temel gerekçesi bu projenin bu yeni yönelimle daha gerçekleşebilir olduğunun görülmesidir. İletişimsel ussallığa geçiş şu iki neden açısından de değerlendirilebilir: Birincisi, Weber, Lukacs ve Eleştirel Kuram temelinde ele alınan ussallık sorunsalının sorunu çözememiş ve araçsal usa bir alternatif getirememiştir. İkincisi, sorunu özne/nesne ilişkisi temelinde ele alan

---

302 Bkz. Albrecht Wellmer, "*Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment*", s.52.

her yaklaşımın sonuçta araçsal bir indirgemeden kurtulması mümkün değildir.

Habermas'ın yapıtının bu denli ilgi çekmesinin nedeni, Alman İdealizmi'nin temel motiflerine günümüz koşullarında yeniden geçerlilik kazandırmasının yanında, Batı felsefesinde her zaman merkezi yeri olmuş bir temayı yeniden canlandırmasıdır. Bu tema Socrates'in Platonik portresiyle örneklenir. Socrates, öz-düşünümün bizi doxa (yanlış sanı)'nın sınırlamaları ve egemenliğinden özgürleştirebileceğini vurgular. Habermas'ta, öz-düşünümü diyalogla ilişkilendirerek Sokratik geleneğe bağlılığının altını çizer. Yalnızca ve yalnızca diyalogla ve diyalog içinde öz-anlamaya ulaşabiliriz. Eğer diyalog boş bir ideal değilse, diyaloğa dayalı iletişim içeren toplumsal kurumların dönüşümü ve yeniden yapılanması pratik olarak mümkün hale gelir.[303]

Habermas'ın *Bilgi ve İlgi-Çıkar*'dan *İletişimsel Eylem Kuramı*'na yönelirken yaptığı öz-eleştiri diyalektik bir düşünüre yakışan bir niteliktedir. Kendisini eleştirenlerin sorunlu noktaları ortaya koydukları ya da kendisinin çözümlemelerinin eksikliklerinin farkettiği noktada Habermas tüm bunlarla yüzleşmekten kaçınmaz. Savunulabilir olmayanı reddetmek, hala geçerli olanı korumak ve yeni alanlara ilerlemekten çekinmemek Habermas'ın temel dürtüleridir.

Habermas, her zaman, birçok açıdan "öznelerarasılık" ve "karşılıklı anlama" sorunuyla yakından ilgilenmiştir. Bunun deneysel boyutunda, modern toplumun kamusal alanında ussal, ahlaksal ve politik söylemin olasılığı sorunuyla olan ilgisi yeralır. Yöntemsel boyutunda, *Bilgi ve İlgi-Çıkar*'daki öznelerarası iletişim çözümlemesi ve anlamanın önündeki dizgesel engellerin aşılmasındaki önemiyle özgürleşim kavramı vardır. Genel kuramsal yaklaşım düzeyinde de, Eleştirel Kuram'ın tarih felsefesi ve onun "özne felsefesi" dediği şeyle geliştirilebileceği konusundaki kuşkuları onu bazı alternatif seçeneklere yöneltmiştir. Özne felsefesi, iletişimsel eylemin öznelerarası ve diyaloğa dayalı karakterinin ortaya çıkışını engellemektedir.

İletişimsel ussallık, geçerlilik savları ileri sürme ve kabul etmeyle ilgili bir durumu ifade eder. Ancak, bu ussallık kavramının

[303] Bkz. Richard Bernstein, "Introduction", Habermas *and Modernity*, s.12.

biçimsel karakteri, mantıksal tutarlılığın bir postülasımn biçimsel karakteriyle karıştırılmamalıdır. Böylesi bir minimal ussallık kavramıyla ifade edilemeyen, geçerlilik savlarının öznelerarasılığı ile ussal uzlaşım düşüncesi arasındaki içsel, normatif ilişkilerdir. İletişimsel ussallık yoluyla çelişkisizlik yasası, önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerin tek boyutlu alanından, farklı konuşmacılar arasındaki diyaloğa dayalı ilişkilerin iki boyutlu alanına yansır. Bu iletişimsel ussallığın, farklı bireyler arasında karşılıklı tanımanın özgül bir ilişkisi kadar bireylerin diğerlerine ve kendilerine karşı aldıkları özgül ussal tavırları ifade eder.

Habermas, iletişimsel ussallığı yalnızca toplumdaki bireylerin eylemleri için bir "eşgüdüm mekanizması" olarak değil, aynı zamanda bir ussallık potansiyeli taşıyıcısı olarak da görür. Us yürütme, öznelerarası uzlaşmanın inşasının aracı olarak, geleneksel toplumlarda dinin ya da geleneğin otoritesini ortak inançlar, eylemler ve yönelimlerin güvenli temelini garanti ettiği toplumsal gerçeklik alanlarında merkezi bir rol oynamaya başlar. Habermas, iletişimsel eylemin ve us yürütmenin biçimlerinin diğer eylem eşgüdümü mekanizmalarının toplumsal bütünleşmenin ya da "simgesel yeniden üretim"in yerini aldığı her noktada iletişimsel ussallıktan sözeder.[304]

Bir ussallaşma kuramı sadece ussallığın karakterini ve farklı biçim alışlarının dizgesel gözden geçirimi için kategoriler ve kavramların ortaya konmasını gerektirmez. O, aynı zamanda, tüm bunların toplumsal ve kültürel yaşamla somut ilişkilerine de açıklama getirmek durumundadır. Böylesine bir kuram da, hem eşzamanlı, hem de artzamanlı olmalıdır. "Modernliğin patolojisi" ya da "tarihte usun biçim değiştirmiş gerçekleşmesi"nden sözetmek neyin patolojik ya da biçim değiştirmiş olduğunu saptamak için normatif standartlar ön-varsayar. Günümüzde hala evrensel normatif standartlar için ussal doğrulama olanağı var mıdır? Yoksa bu standartlar, rölativizmin ortaya koyduğu gibi keyfi midir? Bunlar Habermas'm sorduğu temel sorulardır. Ussallığı iletişimsel temeller üzerine yeniden yapılandırma projesi de aslında bu sorulara herkesi tatmin edebilecek bir yanıt oluşturmak içindir.

---

[304] Bkz. Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.54

Habermas'ın iddiasına göre Kantçı aşkın felsefe projesinin bugünkü mirasçısı "yeniden yapılandırıcı bilimler"dir. Bunlar ön-kuramsal bilginin kurallarını ve derin dilbilgisini açıklayan bilimlerdir. Bu yeniden yapılandırıcı bilimler, çağdaş doğal bilimlerle örneklenen deneysel-çözümleyici bilimlerden ayırtedilmelidir. Chomsky'nin üretken dilbilgisi, Piaget'nin bilişsel gelişme kuramı ve Kohlberg'in ahlaksal gelişme kuramı yeniden yapılandırıcı bilim örnekleridir. Bu bilimler simgesel olarak yapılanmış toplumsal gerçekliği inceler. Tüm bilimsel disiplinler gibi onların da varsayımları yanılabilir. Fakat bu bilimlerin varsayımsal niteliği, ön-varsayılan evrensel koşulların keşfedilme hedefiyle bağdaşmaz değildir. Yeniden yapılandırıcı bilimler, yöntembilimsel anlamda deneyseldirler. Doğrulama ve yanlışlamaya tabidirler. Fakat, önkuramsal bilginin yerine dünyanın daha iyi bir açıklamasını koymaya çalışan deneysel-çözümleyici bilimlerden farklı olarak, onlar ön-kuramsal bilginin kuralları ve temel dilbilgisini açıklar. İletişimsel eylem ve ussallık kuramı yeniden yapılandırıcı bir bilimdir. Bu yaklaşımın dilbilim ve günümüzdeki psikolojik ve ahlaksal gelişim kuramlarından daha evrensel bir temeli vardır. Habermas'ın "evrensel pragmatik" de dediği bu bilim, insan iletişiminin gerekli koşullarını belirler ve aydınlatır.[305]

Evrensel pragmatik, dilbilimden tümceleri değil sözceleri araştırmasıyla ve toplumsal dilbilimden ve incelediği sözcelerin özgül ve değişken bağlamlarla ilgili olmasıyla ayrılır. Evrensel pragmatiğin görevi olası anlamanın evrensel koşullarını belirlemek ve inşa etmektir. Habermas, anlamayı hedef alan eylemi temel olarak alır.[306]

Evrensel pragmatiğin yeniden yapılandırıcı bilimi özgürleştirici eleştirinin temelini anlaşılır kılar. O, özgürleştirici eleştirinin bizim seçtiğimiz keyfi normlara dayanmadığı, aksine öznelerarası iletişimsel rekabet yapılarında temellendiğini gösterir. Özgürleştirici eleştirinin anlaşılabilirliği, normatif temellerinin doğrulanması ve açıklığa kavuşmasını gerektirir. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramıyla yapmaya çalıştığı budur.

---

[305] Bkz. Richard Bernstein, "Introduction", Habermas *and Modernity,* s.16.

[306] Jürgen Habermas, *Communication and Evolution of Society,* Beacon Press, Boston, 1979, s.1.

Habermas artık "yarı-aşkın" bilişsel ilgi-çıkarlardan sözetmemektedir. Bu, birçoklarınca Habermas'ın *Bilgi ve İlgi-Çıkar*'ın dizgeci tezlerini terkettiği şeklinde yorumlandı. Habermas'ın kendi düşüncesini özne ve bilinç felsefesinin yıkıntılarından temizlemek istediği doğrudur. Fakat ilgi-çıkar'lar üçlemesinin temel özü iletişimsel eylem kuramı bağlamında korunmaktadır. Daha önce ortaya konan teknik, pratik ve özgürleştirici ilgi-çıkar'lar ayrımı, amaç-ussal eylem ve iletişimsel (simgesel) eylem olarak yeniden yapılanmıştır. Bu ayrım Habermas'ın evrensel pragmatiğinde terkedilmemiştir. Tersine, yeni durumda daha da geliştirilmiş ve rafine edilmiştir.[307]

İletişimsel eylem kuramının birincil kaynağı dil felsefesi ve özellikle *Söz Edimi Kuramı*'dır. Habermas, iletişimsel etkileşimlerin açık söz edimlerinden çok daha geniş bir alanı kapsadığının farkındadır. Bununla birlikte, iletişime konuşma perspektifinden yaklaşıldığında iletişimin farklı özelliklerinin anlaşılması kolaylaşır. "Dilbilimsel dönüş"ün temel nedeni, bizi özne felsefesinin monoloğa dayalı perspektifinin tuzaklarından kurtarmaktır. İletişimsel eylem içsel olarak diyaloga dayalıdır. Söz pragmatiğinin çözümlemesinin başlangıç noktası, karşılıklı anlamaya yönelen konuşmacı ve dinleyicinin durumudur.

İletişimsel eylem, farklı bir toplumsal etkileşim türüdür. Bu eylemin hedefi karşılıklı anlamadır. Başarı endeksli toplumsal eylem türlerinden farklıdır. Bununla birlikte, anlamaya ulaşma hedefi, karşılıklı anlamanın öznelerarasılığı, paylaşılmış bilgi, karşılıklı güvende sonuçlanan bir anlaşma ortaya koymaktadır. Anlaşma, anlaşılırlılık, doğruluk, içtenlik ve normatif doğruluk gibi geçerlilik savlarının tanınmasına bağlıdır. Tüm iletişimsel eylem, bir arkaplan uzlaşmasına karşı gerçekleşir. Fakat bu uzlaşma, iletişimsel bağlamda, bir katılımcı tarafından bozulur. Habermas'a göre, iletişimsel olarak eyleyen herkes, konuşma eylemini gerçekleştirirken evrensel geçerlilik savları ileri sürer ve bu iddiaların haklı çıkabileceğini varsayar. Dört farklı geçerlilik savı vardır: anlaşılırlılık, doğruluk, içtenlik ve normatif doğruluk. Bunlar her zaman tematik değildirler, fakat her söylem ediminde içkindirler. Pekçok deneysel durumda sorunlar ve anlaşmazlıklar farklı stratejiler ve tekniklerle çözülür. Fakat, iletişimdeki

---

[30] Bkz. Richard Bernstein, "Introduction", Habermas *and Modernity,* s.17.

bir kopukluğu çözmek için söylem ve argümantasyon düzeyine geçilebilir. İdeal olarak, böylesine bir söylemde üstün gelen güç *daha iyi argümanın gücü*'dür. Elbetteki Habermas bir "ideal tip" tanımladığının farkındadır. Birçok deneysel bağlamda baskıdan etkilenmemiş argümantasyon mümkün değildir. İletişim kopabilir ya da stratejik olarak güdümlenebilir.

Habermas'ın vurguladığı nokta bilimsel söylem alanında uzun süredir kabul edilmiş bir noktadır. Rekabet içindeki bilimsel kavramlar ve hipotezler, paradigmalar arasında ciddi bir çelişki ortaya çıktığında, bu sorunu çözmek için güdümleme ve baskıdan uzak argümantasyona başvurulur. Habermas'ın bu yaklaşımının çağdaş bilim felsefesiyle yakınlığı açıktır. (Popper, Kuhn) Bilimsel tartışmaları çözmek için hazır formüller yoktur. "Daha iyi argüman" oluşumu ussal tartışmaya açıktır. Onun iletişimsel eylem kuramındaki yenilik, uygun argümantasyon türleri yoluyla geçerlilik savlarının haklı çıkarımı estetik yargıların tartışmasında olduğu kadar pratik (ahlaksal ve hukuksal) tartışmalarda da içkindir. Bu açıdan Habermas güçlü bir "bilişsel" tezi savunmaktadır. Bir geçerlilik savı hakkındaki hiçbir tartışma katılımcıların katıldığı ussal argümantasyondan bağımsız değildir. Fakat Habermas için önemli olan baskıdan ve güdümlemeden bağımsız argümantasyon ön-varsayımı günlük, ön-kuramsal iletişimsel etkileşimler üzerine kurulmuştur.[308]

Habermas'a göre, en temel düzeyde, iletişimsel eylem kuramı ve toplumsal süreçlerin dinamiklerini açıklayabilen bir toplumbilimsel kuram birbirinden tamamen bağımsız iki çalışma alanı değildir. *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın temel hedeflerinden biri de bunu kanıtlamaktır. Çağdaş filozofları uzun süredir meşgul eden ussallık tartışması, farklı ussallaşma süreçlerinin ayrıştırılmasını sağlayan bir toplumbilimsel kuram geliştirilebilmesinin yolunu açar. Aslında günümüzde geçerliliğini koruyabilen hiçbir toplumbilimsel kuram ussallık sorunundan kaçamaz. Zaten Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Marx, Weber, Durkheim, Mead, Lukacs, Adorno, Horkheimer, Parsons gibi düşünürlerin kuramlarını özellikle bu açıdan ele almaktadır.

---

[308] Bkz. Richard Bernstein, "Introduction", s.19.

Weber'in ussallaşma yorumu ile Lukacs'ın şeyleşme ve Horkheimer ile Adorno'nun formüle ettiği araçsal us eleştirisi arasındaki ilişki açıktır. Ussallaşmanın yoğunlaşmasının Batı toplumunun gelişiminin belirleyici ögesi olduğu konusunda hepsi hemfikirdir. Elbette Weber, Horkheimer ile Adorno'nun öznel ve nesnel us ayrımıyla yaptıkları gibi araçsal usa cepheden saldırmamaktadır. Aynı şekilde, Lukacs gibi ussallaşmayı toplumsal yaşamın şeyleşmesiyle özdeşleştirmemektedir. Aslında ne Lukacs ne de Frankfurt Okulu düşünürleri, kendi yaklaşımlarını tatmin edici bir biçimde Weber'in sınırlılıklarından kurtarabilmiştir. Ne Lukacs, ne de diğerleri ussallaşma ya da şeyleşmenin kişilerarası ilişkilerin iletişimsel temelinin bozulmasıyla nasıl ilişkilendirilebileceğine ilişkin bir açıklama getirmemişlerdir. Habermas için simgesel etkileşim temelinde bilinç felsefesinden dil felsefesine geçişte George H. Mead'in önemli bir yeri vardır. İletişimsel ussallık kavramı, nesne dünyası karşısına öz-yeterli bir özneyle çıkmaz. Tersine, içinde insan düşünümselliğinin oluştuğu simgesel olarak yapılanmış bir *yaşama dünyası* kavramını geliştirir. Bu noktada Mead'ın bazı vurguları oldukça önemlidir.

Mead'e göre, kişiler, sürekli olarak, öteki kişilerle ortak girişimler zincirine katılmış durumdadırlar. İşte kişilerin zihinlerini ve "kendi"lerini (self) oluşturup biçimlendiren budur. "Ben" (I) ile "ben" (me) arasında bir ayrımı getirerek Mead, "kendi"nin (self) doğasını aydınlığa kavuşturmak istemiştir. Hem "Ben" (I) hem de "ben" (me) toplumsal deneyimle ilişkilidir. Ancak "Ben" (I) canlının başkalarının tutumuna karşı tepkisi iken, "ben" (me) kişinin iletişimsel alışveriş yoluyla benimsediği, başkalarının kendisi hakkındaki tutumlarının biraraya getirilip bir bütün oluşturulmasıyla ortaya çıkan bir kavramdır. Bir başka deyişle "ben" (me) olarak kişi, kendisinden bir nesne olarak haberlidir ve kendisini öteki kimselerin tutumlarına göre etkiler ya da kendisine öteki kimselerin tutumuna uygun tepki gösterir. Bu kavramlaştırma ile Freud'un ve Durkheim'ın "içselleştirme" düşüncesi arasındaki koşutluk apaçıktır. Kendisine bir değer biçme kişinin anlamlı ve önemli çevresinde ötekilerin değerlendirmelerinin hissetme yoluyla algılanmasının ürünüdür. Kişiler kendilerince yapılmış olmayan toplumsal yapıların içinde doğarlar; "genelleşmiş öteki kişi" ile eylemlerini yönlendiren normlara, geleneklerle ve

yasalarla sınırlandırılmışlardır. Tüm bunlar, kurucu öğeler olarak "ben"in (me) içine girerlerken, gene de "Ben" (I) her zaman, daha önceden biçimlendirilmiş durumlara başkalarınınkine benzemeyen eşsiz tepkiler gösterir. Bu durumda, insan edimciler her zaman, "kendi"lerini (self) biçimlendiren toplumsal deneyimler içine batmış durumda iken, her bir tekil "Ben" (I) hesaba kitaba vurulamayan kendiliğindenliğiyle, topluma karşı her zaman aktif bir tepki gösterir; öyle ki, olgun "kendi" (self), toplumsal dünyanın gereklerine gösterdiği tepkiler toplumsal yollarla kalıplara dökülmüş olsa bile, bu dünyayı değiştirir.[309]

Düşüncenin köklerini iletişimsel etkileşime yerleştirerek ve "kendi"ni (self) kişi ile topluluk arasında yapılagelen alışverişlerden doğan bir ürün olarak görerek, Mead alanı, toplumsal süreçle düşünce süreci arasındaki somut toplumbilimsel bağlantıların araştırılmasına hazırlamış oldu. Düşünme ile davranma(eylem) arasındaki radikal bir ayrımın bulunduğu yolundaki eski felsefi varsayıma inandırıcı bir yanıtla karşı çıkarak, bilgi toplumbilimini toplumsal psikolojiye, o tarihlerde Avrupa geleneğinde olduğundan çok daha güvenilir biçimde dayandıracak akıma ilk itiyi vermiş olan adımlarını da attırmış oldu. Bilincin kamusal araçlarla yürütülen bir iç söylem olduğu düşüncesini geliştirerek, sahneyi, düşünüş biçimlerini toplumsal yapılarla ilişkilendiren ve bir düşünür ile okuyucularının ve dinleyicilerinin karşılıklı ilişkilerini saptamaya çalışan çabalara hazırladı.

Örgütlenmiş toplumsal ilişkiler dünyası, Mead'a göre, öznelerarası argümantasyon alanında, fizik dünya kadar sağlam bir veriydi. Ona göre toplum bir zihinsel olgu değildir; "deneyimin nesnel evresine" aittir. Öznelerarası argümantasyon; bir olgunun, "nesnel" olmamakla birlikte ilgili kişilerin onun "öznel" varlığı ve niteliği hakkında birbirlerinden bağımsız olarak aynı noktada birleştikleri ileri sürülerek yapılan kanıtlamadır.[310]

Aslında Mead'in yaklaşımıyla yorumbilgisel toplumbilimin yaklaşımı arasında belirgin bir paralellik vardır. Özellikle "yönelimsel duruş" kavramı çerçevesinde bakıldığında her iki yaklaşımda da insan düşüncesi ve eylemininin öncelikle öznenin ya-

---

[309] Lewis A. Coser, "Amerikan Eğilimleri" çev: A.Şenel, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s.323.

[310] Lewis A. Coser, "Amerikan Eğilimleri", s.324.

şanmış deneyimleri doğrultusunda anlaşılabileceği değerlendirmesi vardır. Habermas için Mead iki noktada önemlidir. İlk olarak, Mead'in başlangıç noktası, çevreden gelen etkilere tepki veren bir birey davranışı değil, birden çok bireyin etkileşim içinde birbirlerine tepki vermeleri ve birbirleriyle ilişki içinde davranmalarıdır. İkinci olarak, Mead'in temel kavramı olan "davranış" bu şekilde anlaşıldığında davranışçılığın nesnelci niteliğinin sınırlılığından kurtulmaktadır. Böylece Habermas bir yandan Alman felsefesi ile Anglo-sakson pragmatizmi arasında bir ilişki kurarken, diğer yandan bu iki geleneği birbirlerine karşı kullanarak birinin yöntembilimsel bireyciliğinden, diğerinin de tek boyutlu öznelciliğinden kurtulmaya çalışmaktadır.

Argümantasyon, günlük iletişimde içkin olan ussallığın üst mahkemesidir. İletişimsel ussallık kavramı, en iyi şekilde, argümantasyonun genel özelliklerinin araştırılması yoluyla açıklanabilir. Bu noktada Habermas üzerindeki Popper etkisi oldukça açıktır. Habermas'm nesnel, toplumsal ve öznel dünyalar kavramsallaştırması aslında Popper'in üç dünya kuramının bir uzantısıdır. Popper üç farklı dünya ya da evren ayrıştırır. Birincisi fiziksel nesneler ve durumlar dünyasıdır. İkincisi bilinç ya da zihinsel durumların dünyasıdır. Üçüncüsü ise düşüncenin nesnel içeriklerinin ve özellikle bilimsel düşünceler ile sanat yapıtlarının dünyasıdır.

Habermas için Popper'in önemi bu üç dünya arasındaki varlıkbilimsel açıdan ortaya koymasıdır. Ona göre bu dünyalar arasında bir doğrudan belirleme ilişkisi söz konusu değildir. Bu üç dünyaya denk düşen fiziki nesneler, zihinsel durumlar ve simgesel oluşumların anlamsal içerikleri birbirlerine karşı özerktirler. Üçüncü dünya elbette ki insan zihninin ürünüdür. Ancak bir kez ortaya çıktıktan sonra insan zihnine karşı özerkleşir ve hatta onun için sorunsal bir hale gelir. Popper'e göre, birinci ile ikinci ve ikinci ile üçüncü dünyalar birbirleriyle doğrudan ilişki içindedirler. Ancak birinci ve üçüncü dünyalar yalnızca ikinci dünyanın dolayımıyla ilişki içine girebilirler.

Habermas'm Popper'e paralel olarak kavramsallaştırdığı üç dünya; fizik nesnelerin nesnel dünyası, içsel deneyimlerin öznel dünyası ve roller ile normların toplumsal dünyasıdır. Habermas, bu dünyalara bağlı olarak dört eylem türü tanımlar; teleolojik ya

da erek yönelimli eylem (stratejik eylem) amaç-araç ussallığına dayanır. Normatif yönelimli eylem bir toplumsal grubun üyelerinin ortak değerlere yönelik eylemidir. Dramaturjik eylem kısaca ben'in temsilini içerir. İletişimsel eylem ise iki ya da daha çok edimcinin birbirlerinin konumlarını anlamasını ve bu yolla bir uzlaşmaya yönelmesini sağlayan eylemdir.

Habermas'ın yoğunlaştığı ayrım iletişimsel eylemle, stratejik eylem arasında yaptığı ayrımdır. İletişimsel eylem, Habermas'ın deyişiyle "insan söyleminin içkin telos'u"[311] olarak ortak hedeflere ulaşmaya çalışırken, stratejik eylem başarı yönelimli ve birincisine göre "asalak" bir etkinliktir. Habermas bu noktada Austin'in *edim söz* ve *etki söz* ayrımına başvurur. Edim söz iletişimsel eylemin, etki söz ise stratejik eylemin karşılığıdır. Etki söz, edim söz üzerinde asalaktır. Habermas'ın temel argümanı iletişimsel biçimlerin, stratejik biçimlere üstünlüğüdür. Bu bir bakıma daha önce üzerinde durulan Weber, Lukacs ve Eleştirel Kuram'ın ussallık sorunsalına da bir yanıt ve çözüm önerisidir. Diğer bir deyişle Habermas diğerlerinden farklı olarak dil felsefesini bir ussallık kuramı olarak görmektedir. Bu nedenle de ussallığın sorunlarını dil düzeyinde çözmeye çalışmaktadır.

Habermas'ın düşüncesinin gelişiminde iletişimsel rekabetten daha genel anlamdaki etkileşimsel rekabete doğru bir yönelim vardır. Ancak tam da bu aşamada dizgesel olarak bozulmuş iletişimin ya da kısaca iletişimin patolojisinin yeni bir değerlendirmesi yapılmalıdır. Bu sadece, Habermas'ın psikanaliz çözümlemelerinde ortaya koyduğu, özel dil kullanımı önündeki nedensel engeller değil, aynı zamanda etkileşimsel rekabetin eksikliğidir.

Habermas'ın eylemin iletişimsel modelini yeniden yapılandırırken yararlandığı Mead'ın simgesel etkileşimciliği, Wittgenstein'ın dil-oyunları kavramı, Austin'in konuşma edimi kuramı ve Gadamer'in yorumbilgisidir. Habermas'a göre, eylemin iletişimsel modeli, eylemi iletişimle özdeşleştirmez. Dil, karşılıklı anlamayı bağlayan bır iletişim aracıdır. Ancak edimciler birbirlerini anlama sürecinde tikel amaçların peşinde koşarlar. Toplumsal eylemin kavramları, farklı katılımcıların amaç-yinelimli eylemleri arasında eşgüdümün nasıl özgülleştirileceğiyle farklılaşır. Yar-

[311] Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action I*, s.287.

dımlaşmacı süreçlerin üzerinde temellendiği yorumsal yetenek eylem eşgüdümünün mekanizmalarını temsil eder. İletişimsel eylem uzlaşmaya varılmasıyla tüketilir.[312]

Bu noktada öne çıkan, doğruluk kuramı açısından iletişimsel modelin önemidir. İletişimsel model öznelerarasıcı bir modeldir. Öznelerarasıcı doğruluk kuramları, önermeleri değil de, önermeleri ortaya koyanları, yani bilgi öznelerini temele alırlar. "Bir önerme, ancak her konuşmacı tarafından kabul ediliyorsa doğrudur."

Dilin, felsefenin evrensel aracı olarak ele alınması öznelerarasılık kuramının doğuşunu hazırlamıştır. Bu bağlantıyı ilk kuran kişi Peirce'dir. Peirce, aşkın-idealist öznelerarasılık kavramını, evrensel anlambilimsel düşünceyle bağlantıya sokarak, bu büyük dönüşümü sağlar. Böylece de doğruluk anlayışı, aşkın-pragmatik ve imbilimsel bir renk taşıyan öznelerarasılık boyutuna kaydırılmış olur. Peirce öznelerarasıhğı sınırsız araştırıcı topluluğuna ilişkin olarak düşünür. Doğruluk, bu araştırıcılar topluluğunun bir önerme ya da kuram üzerinde uzlaşması ve görüş birliği olarak görür. Bu nedenle de ikna etme ve uzlaşma gittikçe daha fazla önem kazanır.

Klasik pragmatizmden uzaklaşan ve "pragmatism" yerine "pragmaticism"den söz eden Peirce, kanıların sınanmasında bir ilke olarak işe yarayacağını düşündüğü şu doğruluk tanımını ortaya koyar; doğruluk, bir tümceye inanmanın bizi belirli bir davranışa götürebileceğini varsaymaktan başka birşey değildir. Bir tümcenin doğruluğu, onun bu öz niteliğinden öte birşey değildir. Doğruluğun bundan fazla bir anlamı olduğunu söylemek, onun anlamsız olduğunu söylemek demektir. Doğruluk, bir soyut saptamanın, sınırsız sayıda araştırmanın bilimsel uyuşmaya yaklaşma eğilimi taşıyabilecekleri, ideal sınır değeriyle uyuşmasıdır; her uyuşma, kendi eksikliğinin ve tek yanlılığının itirafıyla bu soyut saptamaya sahip olabilir; bu itiraf doğruluğun temel oluşturucularından biridir.[313]

Söz edimlerini (speech-act) kuramına temel olarak alan Habermas, pragmatik evrenselleri, yani temel söz edim tiplerini dört ana grupta ele alır. Bunların birincisi iletişimsel söz edimle-

---

[312] Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action I*, s.101.

[313] Harun TEPE, *Doğruluk ve Hakikat,* Ark, Ankara, Temmuz 1995, s.125.

ridir. Bunlar konuşmanın pragmatik anlamını ifade etmeye yararlar. Açıklamaların, açıklamalar olarak anlamını ortaya koyarlar. Her konuşma, her iletişimde bulunmanın, söylenenleri anlamanın, bazen de yanlış anlamanın ne demek olduğu konusunda bir ön uzlaşmayı varsayar. İkinci grup söz edimlerini Habermas "konstativa"(sabitleştirici) olarak adlandırır. Bunlar tümcelerin bilişsel uygulamalarının anlamını ifade etmeye yararlar ya da önerme olarak önermelerin anlamını verirler. Üçüncü grup söz edimleri, "reprasentativa"(temsil edici), bir konuşmacının bir dinleyici önünde kendisini savunmasının pragmatik anlamını ifade etmeye yararlar. Konuşanın açıklamalarının, görüşlerinin, yönelimlerinin ifade edilmesinin anlamını ortaya koyarlar. Dördüncü grup söz edimlerini Habermas "regulativa"(kural koyucu) diye adlandırır. Bunlar tümcelerin pratik kullanımlarını ifade etmeye yararlar.

Konuşma edimlerine ilişkin bu sınıflamada önemli olan, doğruluk sorunu için de yol açıcı sayılabilecek olan söz edimlerinin dört grubunda da bu tiplere uygun kimi yükümlülüklerin yer almasıdır. Bu farklılıklara, yükümlülüklere dikkat etmek, bir söz edimini anlamına ilişkindir. Bir "konstativa" söz edimi kullanan kişi, söylediklerini temellendirme yükümlülüğünü de üzerine almış olur. "Regulativ" bir söz edimini kullanan, bu edimle ortaya çıkan kişilerarası ilişkiyi ortaya koymaya hakkı olduğunu da kabul eder. "Representativ" bir söz edimi kullanan kişi, dile getirdiği yönelim için doğruculuk-içtenlik savında da bulunmuş olur. Başka bir deyişle, birincisi varlık ile görüntü farkını, ikincisi öz ile görünüş farkını, üçüncüsü ise olan ile olması gereken farkını ortaya koyar. Bu üç ayrım birlikte ele alındığında ise, bunlar esas olarak "doğru" ile "yanlış" uzlaşma ayrımını olanaklı kılarlar. Bu ayrım da yine birinci söz edimiyle dile getirilen, konuşmanın pragmatik anlamına girmektedir. Çünkü konuşmanın anlamını oluşturan şey, en azından iki kişinin, konuşan ve dinleyenin birşey üzerinde anlaşmalarıdır.

İletişimsel eylemler söz konusu olduğunda, savlamalarla birlikte yapılan bir geçerlilik savına ilişkin açıklamanın, gereksiz ya da fazla olduğu kabul edilebilir, ama tartışmalarda bu tür bir açıklama kaçınılmazdır; çünkü tartışmalar zaten doğruluk savlarının haklılık durumunu konu edinmektedir.

Eylem bağlamlarında savlar, deney nesneleri üzerine bilgi verirler; tartışmalarda ise olgular üzerine önermeler tartışmaya açılır. Bu nedenle doğruluk soruları eyleme ilişkin olgulara değil, deneyim ve eylemden soyutlanmış tartışmalara bağlanmış olgulara dayanırlar. Nesne durumunun öyle olup olmadığını deneyimlerin apaçıklığı değil, tanıtlamanın gidişi belirler. Doğruluk idesi ancak tartışma yoluyla doğrulanabilen geçerlilik savlarına dayanarak geliştirilebilir.[314]

Habermas, geçerlilik savlarını hukuktaki "hak savları" örneğine dayanarak açıklamaya çalışır. Burada iki bakış açısı özellikle önemlidir. Birincisi bir sav(iddia) ancak ve ancak kararlı bir biçimde ileri sürülebilir durumda ise haklı bir savdır. İkincisi bir "hak savı"nın anlamı iki farklı soru yardımıyla açıklanabilir: a) "bu belge bana ne tür bir hak verir?", b) "bir hukuksal belge olarak bu belgenin anlamı nedir?"

Habermas'a göre birincisi yapılmasına izin verilen eylemlerin gerçekleştirilmesiyle yanıtlanabilir. İkincisi ise güven duyma ya da emin olmayla, birisi benim hakkıma el uzattığında veya itiraz ettiğinde oluşacak durumla ilgilidir.[315]

Hukuksal modelle kurulan benzerlik ötesinde, Habermas, geçerlilik savlarını farklı alt türleriyle ele alır. Ona göre aynı kökenden gelen en azından dört tür geçerlilik savı vardır. Bu dördü, anlaşılırlık, doğruluk, normatif doğruluk ile içtenlik bir bütün oluşturmakta ve ussallık olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan ikisi tartışmaya uygun geçerlilik savları iken, ikisi bu özelliği taşımazlar. Yönelimler ve kesinlik yaşantıları ise geçerlilik savlarından farklıdır. Çünkü bunlarda, geçerlilik savlarındaki gibi sonradan sınanabilirlilik, öznelerarası olma özellikleri yoktur.

Her işleyen dil oyununa örtük bir uzlaşma eşlik eder. Bu uzlaşma en azından dört farklı geçerlilik savının karşılıklı olarak tanınmasına dayanır. Her dil oyununda açıklamaların anlaşılırlığı, açıklamanın önermesel kısmının doğruluğu ile konuşan kişinin içtenliği beklenir ya da talep edilir.[316]

Habermas dört geçerlilik savından söz etmesine karşılık, bunların tümünü, doğrulanıp çözümlenebilecek savlar diye görmez.

---

[314] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat,* s.135.

[315] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat,* s.136.

[316] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat,* s.137.

Doktor ile hastası arasındaki çözümsel diyalog, doğruluğu ortaya çıkarmaya yönelik bir tartışma olarak görülmez. Bir kişinin söylediklerini samimi olarak söyleyip söylemediği, tartışmadan çok o kişinin eylemlerinde kendini gösterir. Bu nedenle Habermas, içtenliği bir geçerlilik savı olarak görmekle birlikte onu tartışmaya dayalı geçerlilik savları olarak nitelendirdiği doğruluk ve "normların doğruluğu"ndan ayırır.

Anlaşılırlıkla ilgili durum farklıdır. Anlaşılırlık kimi durumlarda tartışmaya dayalı bir geçerlilik savı görünmesine karşılık, temelde doğruluk savlarından farklıdır. İletişimin dizgin işlediği durumlarda, anlaşılırlık daha baştan çözülmüş, doğrulanmış bir sav durumundadır. Kuramsal ve pratik doğruluğa ilişkin geçerlilik savları ise gerektiğinde tartışma yoluyla doğrulanmaları olanaklı olan savlardır. Bu nedenle Habermas anlaşılırlığı, iletişimde ortaya atılan savları değil de iletişim koşullarının oluşturan şeylerden sayar.

Anlaşılırlığın iletişimin bir koşulu, içtenliğin de tartışmaya dayalı olamayan bir geçerlilik savı olarak bir yana bırakılmasından sonra, uzlaşma kuramının asıl konusunu oluşturan diğer iki tartışmaya dayalı geçerlilik savı, ifade ve normların doğruluğu, ele alınarak; ikisinin ortak ve farklı yanları ortaya konulur. Habermas'a göre ifadelerin doğruluğu gibi, normlar -doğru normlar- da temellendirilebilir, tartışmayla sınanabilir. Ama doğru buyruk ve değerlendirmelerin temellendirilmesi, tanıtlamanın iç yapısı bakımından doğru önermelerin temellendirilmesinden ayrılır. Pratik tartışmalarda ussal bir uzlaşmaya ulaşabilmek için dayanılan mantıksal koşullardan farklıdır.[317]

i. Uzlaşma kuramı doğruluk ile normların doğruluğunu tartışmayla doğrulanabilen/temellendirilebilen geçerlilik savları olarak ele alır. Fakat yukarıda da gösterildiği gibi, kuramsal ve pratik tartışmalar arasında görülen mantıksal farklılıkları da göz ardı etmez. Bu nedenle, pratik sorulardaki doğruluğu kuramsal sorulardaki doğrulukla aynı şey gören metafizik kuramlar ile pratik sorulardaki doğruluk olanağını yadsıyan pozitivist kuramların yanıldıkları kanısındadır. Birincisini çok geniş, ikincisini ise çok dar, çok sınırlandırılmış bulur.

---

[317] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat*, s.139.

ii. İkinci olarak uzlaşma kuramı, deneyim kazandığımız, öğrenileri aktardığımız ya da eylemlerde bulunduğumuz dizgeleri, sorunlu geçerlilik savlarının argümantasyonla açıklanabildiği tartışmalardan ayırmaktadır. Buna karşılık, aşkın doğruluk kuramları, olanaklı deneyin nesnelliğinin koşullarını, tartışmayla doğrulanabilen geçerlilik savlarının koşullarıyla karıştırmaktadırlar. Olanaklı deneyin nesnelerini çözümleyen bir yapı kuramı, bir doğruluk kuramı işlevi göremez. Habermas'a göre deneyimler de nesnellik savıyla ortaya çıkmalarına karşılık, bu bir ifadenin doğruluğu ile aynı şey değildir. Bu deneyimin nesnelliği, her kişinin onu başarıyla ya da başarısızlıkla ele alabileceği anlamına gelmektedir. Buna karşılık, tartışmalarda ileri sürülen bir önermenin doğruluğu, her kişinin bazı temellendirmelerle savın geçerliliğini kabul etmeye ikna edilebileceği anlamına gelmektedir.

iii. Uzlaşma kuramı, öznelerarası geçerlilik savlarını, yalnız öznel olan kesinlik yaşantılarından ayırmaktadır. Buna karşılık kimi doğruluk kuramları, belirli tipteki kesinlik yaşantılarını doğruluk modeli olarak almaktadırlar.

iv. Uzlaşma kuramı, tartışmaya dayalı olan ve olmayan geçerlilik savlarını birbirinden ayırarak, içtenliğin doğrulukla, normların doğruluğunun doğrulukla, anlaşırlılığın doğrulukla karıştırılmasını önlemeye çalışmaktadır.[318]

Habermas'a göre, önermelerin doğruluğu ile normların doğruluğunun, geçerlilik savları olduklarının ileri sürülmesi, söz edimleri arasındaki evrensel-pragmatik ilişkilere dayansa bile, yine de bu doğru önermeler ya da doğru edimler elde etmek için yöntemler bulmayı kapsamaz. Doğrulanabilirlik geçerlilik savlarının doğasına ilişkindir; nasıl doğrulanabilecekleri ise, onların anlamını oluşturan şeydir. Bu tür geçerlilik savlarının anlamı, onların her zaman ve her durumda her türlü sınamaya karşı ayakta kalabilmelerinde yatar. Tartışmayla uzlaşmanın sağlanması, bir tartışmaya dayalı geçerlilik savının doğrulandığı, böylece de kuramsal ve pratik doğruluğun anlamının ortaya çıktığı bir "eylem biçimi"dir. Habermas'a göre, uzlaşma ise, "benimle konuşmaya katılabilecek olan her kişinin aynı nesneye aynı yüklemi yükleyebileceği" bir uzlaşmadır. Kısaca burada uzlaşma temel-

[318] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat*, s.141.

lendirilmiş uzlaşımdır. Bu nedenle uzlaşma, bir doğruluk ölçütü olarak kullanılabilir. Ama doğruluk kesin bir uzlaşmaya erişileceği anlamına gelmez. Bu daha çok bir tartışmaya girdiğimiz her durumda, bu uzlaşmaya ulaşılabileceği anlamına gelir. Doğruluk "güvenceyle iddia edilebilirlik" (warranted assertability) demektir.

Doğruluğun anlamı, tartışmalarda sorun edinilen geçerlilik savlarının haklılığına ilişkin olumlu bir karar verebilme olanağına dayanır. Tartışmayla elde edilen bir kararda da, yalnızca argümantasyonla erişebilen uzlaşmaya götüren gücün nereden kaynaklandığı ortaya çıkarılmak zorundadır. Bu güç yalnızca uyuşmanın argümantasyonla elde edilebilir olması olgusundan kaynaklanmaz, çünkü bu olgunun kendisinin de açıklanması gerekmektedir. Habermas'a göre bir tartışmanın sonucu, ne mantıksal zorunlulukla, ne de deneysel zorunlulukla sağlanabilir. Bunu sağlayan güç, "daha iyi argümanın gücü"dür. Bu gücü Habermas ussal güdüleme diye adlandırır.[319]

Habermas dört tartışma düzeyini birbirinden ayırır. İlk aşama ya da adım, eylemleri betimleyen sorunlaştırılmış savlardan, karşıt geçerlilik savı bir tartışmaya nesne yapılan savlara geçmektir. Bu karşıt geçerlilik savının tartışma konusu yapıldığı tartışmaya giriş aşamasıdır. İkinci aşama sorun edinilen savın kuramsal olarak açıklanması aşamasıdır, seçilen bir dil dizgesi sınırları içinde en azından bir argümantasyonun ortaya konulmasıdır (kuramsal tartışma). Üçüncü aşamada ilk seçilen dil dizgesinde değişiklik yapılır ya da bu dizge dil açısından diğer dil dizgeleriyle karşılaştırılarak değerlendirilir (üst kuramsal tartışma). Son aşama temellendirme dillerinde dizgesel değişikliklerin yapılmasına geçiş aşamasıdır. Bu bir anlamda temellendirme dillerinde yapılan değişikliklerin bir değerlendirmesi gibidir. Bu aşamada kuramsal tartışmanın sınırları dışına çıkılır. Çünkü burada neyin bilgi olarak geçerli olması gerektiğine de karar verilmesi gerekmektedir.

Habermas son olarak bu tartışma düzeyleri arasındaki serbest geçiş koşullarının nasıl sağlanabileceğini ele alır. Çünkü uzlaşmaya yönelik bir argümantasyonun gücü, farklı tartışma düzeyleri arasında serbestçe gidip gelebilmeye dayanmaktadır. Ancak

[319] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat*, s.143.

bu koşul yerine getirilmemişse, argümantasyon ulaşılan uzlaşma, tartışmayla doğrulanabilen geçerlilik savları için yeterli bir ölçüt olabilir. Habermas, bu koşulların yerine geldiği ortamı "ideal konuşma durumu" olarak tanımlar.[320]

İdeal konuşma durumu, bütün katılımcıların, konuşma edimlerinin seçimi ve icrasında simetrik olarak eşit şanslara sahip olduğu, egemenlikten tümüyle kurtulmuş bir durumdur. İkna gücü, retoriğe, otoriteye, zora dayalı yaptırımlara veya benzeri şeylere değil, yalnızca daha iyi olan argümanın gücüne bağlıdır.

Bir ideal konuşma durumu, yalnız rastlantısal dış faktörlerden değil, ayın zamanda iletişimin işleyişinin ortaya çıkarabileceği zorlamalardan da uzak bir konuşma ortamıdır. Bunun da ön-koşulu, tüm katılanlara konuşma edimlerini seçmede ve kullanmada eşit şans verilmiş olmasıdır. Ancak bu durumda zorlamanın olmadığı ideal bir iletişim düzeni yaratabilir. Böyle bir ideal konuşma durumunun ikisi temel koşul olmak üzere, dört ana koşulu vardır:

i. "Tartışmaya katılmaları olanaklı olan tüm kişilerin iletişimsel konuşma edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmaları gerekir. Böylece her an yeni tartışmalar açılabilir ve karşı konuşmalarla sürekli sorular sorulup yanıtlar verilebilir.

ii. Tartışmaya katılan tüm kişiler, bir sav ileri sürmede, açıklamalar, yorumlar ve temellendirmeler yapmada, önerilerde bulunmada ve de çürütmede eşit şansa sahip olmalıdırlar. Böylece hiçbir görüş sonuna kadar eleştiri ve sorunlaştırmalardan kendini kurtaramaz"[321]

Bu ikisini ideal konuşma durumu için temel koşullar olarak gören Habermas'a göre, diğerleri ikincil koşullardır. Ama ideal konuşma durumu için onların da mutlaka sağlanmaları gerekmektedir. Bu diğer iki ön-koşul ise şunlardır:

iii. "Tartışmaya yalnızca, eyleyen kişiler olarak reprasentativ söz edimlerini uygulamada, yani görüşlerini, duygu ve niyetlerini ifade etmede eşit şansa sahip konuşmacılar katılabilmeli; kısaca tüm konuşmacılar bu tür söz edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmalıdırlar.

---

[320] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat*, s.147.

[321] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat*, s.148.

iv. Tartışmaya yalnızca eyleyen kişiler olarak, regülativ söz edimlerini uygulamada, yani emir ve izin vermede, itiraz etmede, yasaklamada, hesap verme ve hesap sormada eşit şansa sahip olan kişiler katılabilmelidir." Kısaca tüm katılanlara, "kural koyucu" denilen türden söz edimlerini kullanmada eşitlik sağlanmış olmalıdır.[322]

Böyle ideal bir konuşma durumu yaratmanın güçlüğü ortadadır. Habermas da bunun farkındadır. Ama Habermas bunun koşullarının sağlanmasının a priori olarak olanaksız olmadığı kanısındadır. Böyle bir ortamın yaratılmasında karşılaşılan güçlükler kimi yöntemlerin kullanılmasıyla aşılabilecek şeylerdir. Daha güç olan bu koşulların yerine gelip gelmediğinin deneysel olarak saptanmasıdır. Çünkü böyle bir tartışmayı amaçladığımızda konuşmanın deneysel koşulları ile ideal konuşma ortamının koşulları genellikle aynı koşullardır. Ama yine de geriye dönüp baktığımızda, ne zaman bir ideal konuşma durumuna sahip olmadığımızı genellikle saptayabiliriz. Aslında "ideal konuşma durumu ne deneysel bir görüngü ne de yalnızca bir kurmacadır. Tartışmalarda karşılıklı olarak kaçınılmazcasına benimsenen varsayımdır." Bu varsayım olgularla çelişebilir, ama hep olgularla çelişmesi gerekmez. Olguların tersine olduğu durumda da, iletişimin akışında etkili bir unsurdur. Bu bir anlamda dilsel anlaşmanın normatif temelini meydana getirmektedir. Tüm tartışmacılarca daha baştan benimsenen bir temel olarak da tartışma ya da iletişimde oldukça etkili olmaktadır.[323]

Habermas, "ideal konuşma durumu"nu, Eleştirel Kuram'ın normatif temellerini yeniden yapılandırmak için kullanır. Onun ele aldığı iletişim kuramı, insanların bir yön kazanmak için eleştirilebilir geçerlilik savları kullandıkları, anlamaya yönelmiş bir eylem tipine dayanır. Anlamanın düzeyi, ego tarafından geliştirilen geçerlilik savının bir başkası tarafından kabul edilip edilmemesiyle belirlenir. Bu bağlamda, eleştirilebilir geçerlilik savının, sözgelimi bir savın hakikat iddiasının geliştirilmesi ve çözümünün ne olduğunu ortaya konulması gerekmektedir. Bu da Habermas'ı bir "söylemsel doğruluk kuramı"na götürür ve bu bağlamda ideal konuşma durumu genel ön-varsayımına başvurur.

---

[322] Jürgen Habermas'tan aktaran Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat*, s.148.
[323] Harun Tepe, *Doğruluk ve Hakikat*, s.149.

Görüldüğü gibi Habermas, "karşılıklılık"tan çok "uzlaşma"ya dayalı bir doğruluk kuramına bağlıdır; yani, hakikati, us ve dünya arasındaki bir tür uygunluk olarak düşünmektense onu, konuşmacı ile serbest bir biçimde diyaloğa girebilecek herkesin kabul edebileceği bir tür sav sorunu olarak görmeyi tercih eder. Gelgelelim, bu tür bir serbest iletişim halihazırda toplumsal ve ideolojik egemenlik tarafından engellenmektedir ve bu durum değiştirilene kadar hakikat, adeta ertelenmek zorundadır. Hakikati bilmek istiyorsak siyasi yaşam biçimimizi değiştirmemiz gerekir. Hakikat derin bir biçimde toplumsal adalete bağlıdır; benim doğruluk savlarım kendilerini içinde "gerçeklik kazanabilecekleri", değiştirilmiş bir toplumsal duruma havale ederler. Bu nedenledir ki, Habermas, "önermelerin doğruluk değeri son tahlilde iyi ve doğru yaşam niyetine bağlıdır", diyebilmektedir.

Bu düşünce tarzıyla, Frankfurt Okulu'nun daha eski üyelerinin düşünce tarzları arasında önemli bir ayrım vardır. Onlara göre, toplum, mevcut haliyle, tümüyle şeyleşmiş ve bozulmuş durumdadır ve çelişkileri "idare ederek" yok etme kapasitesi uğursuz bir biçimde gelişmiştir. Bu kasvetli görüş kendilerini bunun, Adorno'nun modernist sanatta keşfetmiş olduğu türden, belirli bir ideal alternatifini fark etmekten alıkoymaz. Fakat bu alternatif, verili toplumsal düzen içinde sınırlı temeli olan bir alternatiftir; söz konusu düzenin diyalektik bir işlevi olmaktan çok, bir varlıkbilimsel dış uzaydan paraşütle indirilmiş bir "çözümdür".[324]

Wellmer, öznelerarası anlaşma doğrunun ölçütü haline gelmediği sürece, ussallığın iletişimsel kavrayışını anlaşılır bulmaktadır. Ona göre, Habermas'ın iletişimsel ussallık kavramındaki sorun, öznelerarası anlaşmanın doğru ölçütü olduğu iddiasıdır. Wellmer'e göre, başkalarıyla konuşmak ve tartışmak, onları anlamaya çalışmak ve kendimizi anlatmak, doğruya ilişkin kendi savlarımızı sınamanın tek yoludur. Ancak bu Habermas'ın ussal bir uzlaşma veya ussal bir uzlaşmanın içeriği, yalnızca ideal konuşma durumunda elde edilebilecek ussal bir uzlaşma şeklindeki doğru olduğu iddiasından farklıdır. Bizi doğruya ilişkin geçerlilik savma ikna edecek şey uzlaşma değildir. Bu bizim kanılarımızı doğrulayabilir ama doğruyu garanti edemez. Bu doğruya ilişkin

[324] Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev: M.Özcan, Ayrıntı, İstanbul, 1996, s.185.

bir ölçüt değildir.[325]

Doğrunun normatif bir kavram olduğu ve, de facto uzlaşmanın başarısına bağlı olamayacağına ilişkin eleştiriye Habermas, yalnızca ussal olarak varılan uzlaşmanın, yani sadece daha iyi bir argümanın gücü ile varılmış uzlaşmanın doğruya uygun olabileceği şeklinde yanıt vermektedir. McCarty'ye göre ise, "eğer eleştirel bir tartışmada anlaşmaya varılması doğruluk iddiası için bir garanti olacaksa, de facto uzlaşma ile ussal uzlaşma arasında bir ayrım yapmanın bir yolunu bulmak gerekir, çünkü doğruluk iddiası bizim o anda yapılmış anlaşmamızdan daha güçlü şekilde çerçevelendirilmiş bir normatif yaklaşım gerektirir." Habermas doğruluk ölçütünün "bir uzlaşmaya varılması ile değil, daha çok her zaman ve her yerde yalnızca bir tartışmaya girdiğimizde, uzlaşmanın neye dayandığını gösteren koşullarda" belirlendiğini öne sürmektedir. Bu rastlantısal etkenlere değil, yalnızca ussal argümanlara dayanan uzlaşmaların doğruluk savı taşıyabilecekleri anlamına gelmektedir. Ancak, uzlaşmaya ussal olarak ve daha tutarlı argümanlara dayanarak varılsa bile, dünya koşullarının bu ussal uzlaşmadan farklılık göstermesi hala mümkündür.[326]

Uzlaşma kuramının açıkladığı ussallık, öznelerarası ilişki ve doğru arasındaki yakın ilişki doğruya ya da ussallığa kesin bir ölçüt sağlayamazlar. Ancak, doğru ve ussallık ölçütlerinin eksikliği, Rorty'nin iddia ettiği gibi, us ve doğrunun herhangi bir dil oyununun dışında evrensellik iddiası taşımamalarına yol açmaz. Wellmer; Rorty, Apel ve Habermas'ı usun kaderinin temel bir ussallık ölçütünün varlığına ya da var olmamasına bağlı olduğuna inandıkları için haklı olarak eleştirmiştir. Rorty böyle bir ölçütün olmadığını düşünmekte; Apel ve Habermas ise böyle bir ölçütün işleyişin içinde var olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Wellmer'in Habermas'a yöneltti̇ği ikinci itiraz, ahlaki doğrular ile bilimsel doğrular arasında basit bir bağ olmadığına ilişkindir. Ahlaki doğrunun olumlanmasımn doğası yalnızca özneler arası konuşmanın geçerliliği gereksinimine işaretle açıklanamaz. Wellmer bir yandan ahlaki ve estetik doğruluk savlarının, doğrunun bilgiye dayalı-araçsal olumlanmasıyla ilişkili olduğu anlaşılmadığında, ussalcılığın değişik dışa vurumlarıyla anlaşılmasının

325 Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik,* s.188.
326 Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik,* s.189.

mümkün olamayacağı konusunda Habermas'la aynı görüşü paylaşmakta, ama diğer yanda moral ve estetik doğrunun olumlanmasına ilişkin anlamların farklı bir zeminde açıklanması gerektiğini düşünmektedir. Wellmer doğrunun farklı boyutlarına özgü farklı ussallık biçimlerinden söz edilebileceğini öne sürmektedir.[327]

Batı'da usun teknik boyutunun üstün kılınması nedeniyle, diğer kültürleri yalnızca bu bilgiye dayalı araçsal boyutu etkin kullanımları açısından değerlendirme eğilimi vardır. Bazı azgelişmiş toplumların bu açıdan görece geri olmaları, onların kültürel kazanımlarının kolaylıkla negatif olarak değerlendirilmesinin temeli olarak işlev görür. Usun iletişimsel boyutunu kavramak çok önemlidir, çünkü bu iletişimsel ussallık kendi içinde diğeri ile bir diyalog kurma ve diğerlerinin argümanlarını anlama gereksinimini içeren bir şekilde farklı bireyler arasında karşılıklı bir anlayış ilişkisini oluşturmuştur.[328]

7.4 Yaşama Dünyasının Sömürgeleşmesi

Habermas'ın kuramındaki bir diğer kavramsal ayrım *toplumsal bütünleşme* ve *dizgesel bütünleşme* arasındadır. Bu iki kavram Habermas için eylem eşgüdümünün iki farklı mekanizmasını temsil eder. Toplumsal bütünleşme, toplumdaki bireylerin eylem yönelimlerinin eşgüdümü şeklinde işlerken, dizgesel bütünleşme, bireylerin eylem yönelimlerinden bağımsız olarak para ve iktidar gibi *yönetim araçları* yoluyla işler. Habermas'a göre, yalnızca modern toplumlarda toplumsal ve dizgesel bütünleşme net bir şekilde birbirlerinden ayrılmıştır.[329]

Bir yandan dizgesel ussallaşma ve farklılaşma, diğer yandan iletişimsel ussallaşma modern dünyadaki ussallaşmanın birbirini tamamlayan olasılıklarıdır. Dizgesel bütünleşme olmadan toplumsal bütünleşme sorunları geleneksel sonrası toplumda çok karmaşık hale gelir. Dizgesel bütünleşme, diğer yandan, kurumsallaşmak ve yaşama dünyasına yerleşmek durumundadır. Dizge-

[327] Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s.190.

[328] Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s.191.

[329] Bkz. Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment" Habermas *and Modernity*, s.54.

sel bütünleşme, toplumsal bütünleşme biçimlerini ve temel yasa ve kurumların meşrulaştırımını ön-varsayar.[330]

Habermas'ın *yaşama dünyası* kavramı, gündelik olanın toplumsal-görüngübilimsel kavramından çok onun önsel olarak yorumlanmış niteliklerini vurgulayan Husserl'in görüngübiliminden farklı olarak Schutz'un "elde olanın bilgisinin deposu" kavramını da içerir. Fakat Habermas'ın kavramı Schutz'unkinden kültürel olarak daha farklılaşmıştır. Yaşama dünyası aynı zamanda önceki kuşakların yorumsal işlerini de biriktirir. Yaşama dünyasının ussallaşması, normatif olarak atfedilmiş uzlaşmadan iletişimsel olarak ulaşılmış anlamaya doğru bir geçiş içerir.

Bu kavram bir anlamda iletişimsel eylem kavramının zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Yaşama dünyası kavramı hem dizge kavramından ayrışmış, hem de iki düzeyli bir toplum kavramı geliştirmek için bu kavramla bütünleşmiştir. Habermas'a göre bu kavram Husserl ve Schutz kaynaklı görüngübilimsel gelenekte kültürel bilginin yeniden-üretimi ve yenilenmesi üzerinde aşırı bir vurgu ve grup üyeliği ile kişisel kimliğin gözardı edilmesi şeklinde bir "kültürel yamlgı"ya yolaçar. Durkheim ve Parsons'a uzanan gelenekte ise kavram toplumsal bütünleşmenin egemen göründüğü bir "kurumsallaşmacı yanılgı"yla birlikte ortaya çıkar. Yaşama dünyası ve dizge kavram ikilisi, aynı zamanda, toplumsal kuramda varolan bir başka karşıtlığa da karşılık gelir. Bir yaklaşıma göre, toplum, içerisinde eylemlerin, eylem yönelimleri arasında uyumun sağlanmasıyla düzenlendiği bir toplumsal grubun yaşama dünyası olarak kavramsallaştırılır. Diğer bir yaklaşın ise, eylem sonuçlarının işlevsel ilişkileri yoluyla düzenlendiği kendi kendine işleyen bir mekanizma olarak tanımlanır. Habermas'a göre, her iki yaklaşımda tek başına yetersizdir. Toplumsal kuram bu iki yaklaşımı bütünleştirmelidir. Katılımcının içsel perspektifiyle gözlemcinin dışsal perspektifi, yani yorumbilgisel yaklaşımla yapısal-işlevselci yaklaşım, diğer bir deyişle toplumsal bütünleşmenin araştırılmasıyla dizgesel bütünleşmenin araştırılması biraraya gelebilmelidir. Toplumsal eylem simgesel olarak dolayımlandığı için, eylem dizgelerinin yapısal modelleri yorumbilgisel olarak anlaşılmak durumundadır. Üstelik, toplumsal dizgelerin

330 Bkz. Albrecht Welmer, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.55.

kendilerini idame ettirmeleri, simgesel yeniden-üretimin iç mantığından kaynaklanan içsel sınırlamalara tabidir. Diğer yandan yaşama dünyası yaklaşımı tek başına alındığında "yorumbilgisel idealizm" riskini taşır. Bu perspektiften bakıldığında, toplumun yeniden-üretimi yalnızca yaşama dünyasının simgesel yapılarının sürdürülmesi olarak görünür. Böylece sayesinde toplumsal dizgenin fizik varoluşunun doğayla ve diğer toplumsal dizgelerle ilişki içinde garanti altına alındığı maddi yeniden-üretim süreci geri planda kalır. Habermas iki yaklaşımın tek-yanlılığına karşı toplumu "sosyo-kültürel yaşama dünyalarının sürdürülmesinin koşullarını garanti eden bir dizge" ya da "toplumsal olarak bütünleşmiş grupların eyleminin dizgesel olarak dengelenmiş nexus"u olarak kavramsallaştırmaktadır.

Aracılığıyla para ve iktidar gibi yönetim mekanizmalarının yaşama dünyasına yerleştiği kurumlar, ya yaşama dünyası biçimsel olarak örgütlenmiş eylem dizgeleri üzerinde uyguladığı etkiye karşı çıkarlar ya da tersine dizgenin iletişimsel olarak yapılanmış eylem bağlamları üzerindeki etkisine karşı çıkarlar. Birinde, kurumlar, dizgenin sürekliliğini yaşama dünyasının sınırlamalarına tabi kılan kurumsal çerçeve olarak işlerken, diğerinde ise yaşama dünyasını maddi üretimin baskılarına tabi kılan temel olarak işlev görür.[331]

Bununla birlikte, kapitalizmin tarihinde gerçek olan dizgesel ussallaşma ve dizgesel farklılaşma güçlerinin iletişimsel ussallaşma üzerindeki üstünlüğüdür. Toplumsal hareketler olarak yaşama dünyasından kaynaklanan karşıt güçler, yaşama dünyasının karmaşık dizge tarafından dolayımlanması eğilimini engelleyemezler. Bugün yaşama dünyasının yapıları dizgesel farklılaşma ve ussallaşma mantığının tehdidi altındadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan yaşama dünyasının sömürgeleşmesi'dir. Buna paralel olarak da, toplumsal hareketlerin temel temalarında önemli değişiklikler olmaktadır. Yeni toplumsal hareketler, dizgesel ussallaşma sürecinin mantığına karşı giderek artan bir şekilde yaşama dünyasının bütünlüğünü savunmaya başladılar.[332]

331 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action II*, Beacon Press, Boston, 1984, s.275-76.

332 Bkz. Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.55.

Aslında Habermas'ın sanayi toplumlarının yakın tarihi hakkındaki değerlendirmeleri Weber ve Adorno ile Horkheimer'den çok farklı değildir. Ancak, ussallaşmanın paradoksu Habermas'ta daha farklı bir şekilde ortaya çıkar. Habermas bu paradoksu dizge ve yaşama dünyası ayrımı açısından yeniden formüle eder. Ussallaşmanın paradoksu, bu bağlamda, dizgesel ussallaşma ve farklılaşma sürecinin ön koşulu ve başlangıç noktası olan yaşama dünyasının ussallaşmasmın, dizgenin yaşama dünyasının çerçevesinden giderek bağımsızlaşmasıyla birlikte giderek dizgesel koşullamaların yaşama dünyasını tahrip etmesiyle ifadesini bulur.[333]

Ancak, Weber ve Adorno ile Horkheimer'e karşı Habermas, ussallaşmanın paradoksunun modern ussallaşma sürecinin içsel mantığım ifade ettiğini ileri sürer. Weberci bir eylem kuramı açısından, ne ussallaşma paradoksu ne de "Aydınlanmanın Diyalektiği" söz konusu değildir. Doğru olan "seçici" bir ussallaşma sürecinden sözetmektir. Bu sürecin "seçici" karakteri, kapitalist üretim sürecinin dinamikleri ve koşulları tarafından iletişimsel ussallaşma üzerine konmuş sınırlamalarla açıklanabilir.[334] Weber, kavramsal nedenlerle, dizgesel ve iletişimsel ussallaşmayı birbirinden ayırtedemediği için, modern kurumların evrensel ilkelerinde, siyasal örgütlenmelerin demokratik biçimlerinde, bilimsel, politik ya da estetik söylem biçimlerinde iletişimsel ussallığın ögelerini ayırtedemez. Weber için iletişimsel ussallığın ögeleri, onları biçimsel ve bürokratik ussallaşma kavramıyla bütünleştiremediği için ussallaşmış dünyada usdışı yaşam güçlerinin artıkları olarak görünür. Modern dünyadaki iletişimsel ussallığın ögeleri, oldukları gibi kavrandığında, dünyanın tarihsel modernleşme sürecinin temel belirsizliği de anlaşılabilir. Bu belirsizlik olmadan da, Weberci ekonomik ve bürokratik ussallaşma perspektifi ile Marksist özgürleşmiş toplum perspektifi biraraya gelemez.[335]

Habermas'ın Weber ile Adorno ve Horkheimer'e karşı temel tezi, modern Avrupa tarihindeki geleneksel sonrası ussallık biçi-

---

333 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action II*, s.232-33.

334 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action II*, s.485.

335 Bkz. Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.56.

minin ortaya çıkışının verili konumunda, ussallaşma sürecinin bugünkü durumu, dizge ve yaşama dünyası arasındaki ilişkiye bağlı olarak, olası farklı durumlardan sadece biridir.[336]

Habermas'ın Eleştirel Kuram'ı yeniden yapılandırmasında, Marx'ın üreticilerin özgür örgütlenmesi fikri, yaşama dünyasının tamamen ussallaşması olarak yeniden yorumlanır. İletişimsel ussallık kavramının işaret ettiği toplumsal bütünleşme biçimlerindeki değişikliklerin ana doğrultusu, iletişimsel eylem sürecinin kendisinin giderek eylem eşgüdümü ve uzlaşmasını sağlayan temel mekanizma olması yönündedir.[337] İletişimsel ussallık kavramında gizil olarak bulunan ütopik perspektif, içinde "yaşama dünyasının yeniden üretiminin artık sadece iletişimsel eylem aracılığıyla ilerlemediği"[338] toplum fikridir, fakat bu yeniden üretim bireylerin iletişimsel ve yorumsal edimleriyle gündeme gelir. "Evrensel söylem, normatif bağlamdan büyük ölçüde bağımsızlaşmış ve ussal olarak güdülenmiş evet/hayır kararlarıyla temellenen iletişimsel eylem mekanizması yoluyla kendisini yeniden üreten bir idealize edilmiş yaşama dünyasına işaret eder."[339]

İdealize edilmiş yaşama dünyası fikri, iletişimsel ussallıkta içerilmiş ütopik perspektifi ifade ederken, kapitalizm sonrası bir toplumda özgürlüğün kurumsallaşmasının nasıl gözüktüğü sorununa yanıt veremez. Habermas'ın iletişimsel ussallık kavramı, bir yandan tamamen ussallaşmış bir yaşama dünyası fikri ile diğer yandan tarihte verili bir noktada iletişimsel olarak ussallaşmış toplumların kurumsal yapılarını ifade eden yönetimsel ilkeler arasındaki kategorik bir ayrım inşa eder.

Tarihsel bakış açısından, dizge ve yaşama dünyası arasındaki orantısızlıkla ortaya çıkan sorun, bugünkü sanayi toplumlarında yeni toplumsal ve politik kurumların iletişimsel ussallığın uygun bir "nesneleştirme" sorunu haline gelir. Habermas, bu kurumsal yapıların kapitalizm sonrası toplumda nasıl gözüktüğü sorunuyla fazla ilgilenmez. Bu konudaki tavrı açıktır; gelecekteki bir toplumsal uzlaşmanın içeriğinin belirlenmesi bir kuramcının görevi değildir.

---

336 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action I*, s.338-39.

337 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action II*, s.268-69.

338 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action II*, s.218-19.

339 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action II*, s.219.

Habermas'ın kuramında Hegel, Marx ve Weber arasındaki denge bir önceki kuşağın Eleştirel Kuramcılarından daha başarılı bir şekilde kurulmuştur. Özellikle, Habermas'ın kuramı modern toplumların farklılaşma süreci hakkındaki Hegelci perspektif ile Marksist politik ekonomi eleştirisinin ütopik perspektifi arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır. Modern dünyada özgürlüğün yeni bir kurumsallaşması sorunu olarak Marksist özgürleşme sorunsalını anlaşılır kılarken, aynı zamanda bu tarihsel projede içerilmiş ütopik pespektifi ortaya koyar. Habermas'ın kuramı ikinci olarak, Weberci ussallaşma perspektifi ile Marx'ın tarihsel ilerleme yaklaşımı arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır. Günümüz kapitalizminde ilerlemenin olumsuz dinamiği ile Marksist anlamdaki özgürleşimci tarihsel proje arasında mantıklı bir bağ kurar.[340]

Dizge ve yaşama dünyası kavramları aslında tüm toplumsal düşünce tarihinin temel sorununu ortaya koymaktadır. Dizge merkezli kuramlar, etkileşim içindeki yapıların, dizgesel emrivakilerin, dizgesel bütünleşme ve kırılmaların ışığında toplumu çözümlemeye çalışır. Diğer kutuptakiler ise toplumsal edimcilerin yaratıcı gücüne öncelik tanır. Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda bu iki kutup arasında diyalektik bir sentez ortaya koymaya çalışır. Ona göre, yaşama dünyasının karakterini, ona biçim veren toplumsal dizgeyi anlamadan anlayamayız. Benzer şekilde, toplumsal dizgeyi de, toplumsal edimciler üzerindeki etkilerini anlamadan anlayamayız. Ancak Habermas, dizgesel ussallığı amaç-ussal ussallıkla, yaşama dünyasını da iletişimsel ussallıkla ilişkilendirmekten geri durmaz. Bu noktada Habermas'ın konumu Wellmer'in "ussallaşmanın paradoksu" dediği şeyle olan yakınlığı açıktır. Ancak bunun Habermas'taki karşılığı "yaşama dünyasının sömürgeleşmesi"dir.

Parsons ve diğer işlevselci toplumbilimcilerin ileri sürdükleri gibi, toplumsal yeniden-üretimin koşulları, iletişimsel etkileşime katılanların üzerinde ve ötesinde emrivakiler içerir. Toplumun katılımcı üyelerinin yönetiminin bütünselleşmesi, farklı dizgesel emrivakilerin karşısında değişik çıkar gruplarının eşgüdümünü de içerir. Bu gözlem, Habermas'ın şeyleşme kavramını yeniden formüle edişi açısından oldukça önemlidir. Habermas'a göre,

---

[340] Bkz. Albrecht Wellmer, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.5?.

şeyleşme sorunsalı, Lukacs ve Frankfurt Okulu'nda olduğu şekilde, ussallaşma kavramıyla ilişkilendirilmemelidir. Tersine, şeyleşme modern toplumda dizgesel yeniden üretimin işlevsel koşullarının, yaşama dünyasında iletişimsel eylemin ussal temeline nasıl tecavüz ettiği noktasıyla ilişkilendirilmelidir. Parsons'un yapıtının eleştirel bir edinimi, Habermas'a göre, şeyleşme sorunsalının toplumsal ve dizgesel bütünleşme mekanizması açısından anlaşılabilmesini sağlar.[341]

Habermas her zaman Parsons'un bir yandan insan eylemiyle diğer yandan da toplumsal dizgenin oluşumuyla ilgilendiğini ileri sürmüştür. Birçok Parsons yorumcusu bu iki boyutun birini diğerinin aleyhine öne çıkarırken Habermas her iki boyutun da eşit önemini vurgulamıştır. Bu iki boyut toplumsal ve dizgesel bütünleşme ayrımı açısından önemlidir. Birinde eylem yönelimlerinin eşgüdümü vurgulanırken diğerinde geniş bir zaman ve mekan aralığında dizgenin işlevsel koşulları öne çıkar. Parsons'a göre, normlar ve değerler toplumsal bütünleşmeyi oluştururken, dizgesel bütünleşme daha kişilerüstü mekanizmalara bağlıdır. Habermas, Parsons'un bu genel çerçevesini kabul ederken, onu eleştirmekten de geri durmaz.

Habermas'a göre, Parsons'un eylem kavramı, toplumsal çözümlemenin yorumbilgisel boyutunu baskı altında tutar. Parsons'un göremediği, toplumsal bilimcinin yaşam biçimlerinin doğasını kavrayabilmek için, gündelik dünyada içerilmiş bu yaşam biçimlerinin içine nüfuz etmek zorunda olduğudur. Bunu kabul etmek, toplumsal ve dizgesel bütünleşme ayrımını yöntembilimsel bir hale getirir. Toplumsal bütünleşme katılımcıların kendi kavramlarına gönderme yaparken, dizgesel bütünleşme "öteki" kavramlar açısından tanımlanır. Birinden diğerine "çeviri" ise, toplumsal bilimcinin yöntembilimsel yönelimi açısından bir tavır değişikliğini içerir. Dizgesel çözümleme, elbette meşru bir toplumsal kuramdır. Fakat, toplumsal yapının çözümlenmesi işlevselcilerin sandığı kadar kolay değildir. Toplumun bütünleşmesi, iki emrivakinin arasında uzlaşmanın sürekli yenilenmesini gerektirir. Yaşama dünyasının bütünleşmesinin koşulları, belirli bir dünya görüşünün yapısını belirleyen geçerlilik savlarının yenilen-

[341] Bkz. Anthony Giddens, "Reason Without Revolution?", Habermas *and Modernity*, s.106.

mesiyle sınırlıdır. Toplumun işlevsel bütünleşmesinin koşulları, yaşama dünyasının, insanların iletişimsel eylemi yoluyla kontrol edilen çevreyle ilişki biçimlerine bağlıdır. Böylesine bir uzlaşmaya ancak değer-yönelimlerinin kurumsallaşması ve içselleşmesiyle ulaşılabilir. Eğer bunlar dizgesel yeniden üretimin işlevsel taleplerine uymuyorsa, toplumsal uyum yalnızca işlevsel taleplerin gizil kaldığı durumda mümkün olabilir. Bunun yol açtığı sonuç ise *dizgesel olarak bozulmuş iletişim*'dir.

Parsons için dil, tıpkı para ve iktidar gibi bir toplumsal bütünleşme aracıdır. Ancak Habermas'a göre, dil bu rolden kurtulmalıdır, çünkü o her türlü toplumsal etkinliğin içine karışmıştır. Parsons dili bir bütünleşme aracı olarak önerebilmekte çünkü o yaşama dünyasının yorumbilgisel özelliklerinin dilbilimsel temelini görememektedir. Ancak yine de, Parsons'un iktidar ve para yorumunu amaç-ussal eylemin eşgüdümünün bir aracı olarak kullanabiliriz. Yüksek bir ussallaşma düzeyi, para (ekonomi) ve iktidarın(politika) "yönetim araçları" olarak farklılaşması için gerekli bir koşuldur.[342]

Habermas'a göre, davranışsal kuram ile temeli eylem kuramı olan bir toplumbilimin birlikteliği hiç de kolay değildir. Çünkü bunların temel kavramları birbirlerinden bağımsızdır. Birinci seçenekte, nesne "duyum" kavramı elimine edilerek kavramsallaştırılır. İkinci de ise, temel kavram olarak söz konusu olan, bilinçli eylem, iletişimsel eylem ya da değer yönelimli eylemdir. Bunlar açıkça birbirlerinin alternatifleridir. Habermas, hiçbir zaman böylesi kuramsal öncülleri birleştirmenin peşinde olmamıştır. Ancak o, çok geniş bir paradigmalar çeşitliliği olduğuna da düşünmez. Bu, ona göre, Kuhn'dan pek de bilinçli olmayan bir şekilde etkilenmiş bir bilimsel söylemin yapay sonucudur. Toplumbilimsel düşüncenin tarihi boyunca, bu sorun temel kavramlar açısından hep varolagelmiştir.

Dizge kuramı ile eylem kuramı ya da yaşama dünyası kuramı nasıl uzlaştırılabilir? Marx, Hegel'in temel kavramlarını kabul ederek sorunu tamamen yok saymıştır. Çünkü böylesine bir farklılaşma açısından Hegel'in kavramsal araçları yansızdır. Bu, Marx'ın sermayenin gerçekleşme sürecinin işlevsel çözümlemesi-

---

[342] Bkz. Anthony Giddens, "Reason Without Revolution?", s.108.

ni (dizge çözümlemesi), sınıf çelişkileri, etkin özneler ve gruplara dayanan bir çözümlemenin diliyle yeniden söyleyebilmesini sağlayan bir emek-değer kuramı geliştirebilmesini mümkün kılmıştır. Ancak Habermas, emek-değer kuramının muhafazasını uygun görmez. Bu da zaten birçoklarının Habermas'ı Marksist olarak görmeme gerekçelerinden biridir. Kendi düşünsel gelişme sürecinde Parsons, eylem kuramını dizge kuramına dönüştürmüştür. Bu, genel bir eylem dizgesine yükseltilmiş, "eylemin genel çerçevesi" olarak adlandırılabilecek bir düzeyde görülebilir. Habermas, sorunun, iki paradigmayı sadece söylemsel düzeyde ele almada değil, yeterince ikna edici bir biçimde ilişkilendirmede yattığını iddia eder. Ona göre, ancak bu şekilde Marx'ın sorduğu temel soru dizgesel bir biçimde ele alınabilir. Genel olarak söylenirse, soru şudur: Kapitalist gelişme yaşama dünyası yapılarını nasıl etkilemektedir? Yaşayan nesneleşmiş emeğin diyalektiğinin, proleteryanın içinden çıktığı toplumsal katmanda geleneksel yaşam biçimlerinin nasıl yıkıldığını açıkladığı düşünülür. Bu, Marx'ın pratik öncülüdür ve onun tezi günümüz koşullarıyla bu açıdan ilişkilendirilmelidir. Bizim sorunumuz hala, gelişme yüzdesi hiç de kötü olmayan bu kapitalist dizgenin, eylem kuramı kategorileriyle açıklanabilecek ve böylesine yapısallaşmış yaşam koşullarını nasıl yıktığını açıklamaktır. Dizge kuramını kullanarak yaşama dünyalarının altyapısını silersek, çözümleyici düzeyde sadece dizgeci olarak düzenlenmiş toplumsal yaşam alanlarını kabul edersek, artık toplumsallaşmış bireylerden sözetmek olanaksızlaşır.[343]

Habermas'a göre, Marx'ı en çok ilgilendiren şey (nesnel yaşam koşullarının öznelerin bilinçlerini ve eylemlerini etkileme düzeyi) en iyi biçimde eylem kuramının temel ilkelerine dayanan bir idealizmle ilişki içinde yeniden inşa edilebilir. Dilbilimsel kuram (Winch), görüngübilimsel kuram (Schutz) ya da etnometodolojik kuram (Garfinkel) gibi eylem kuramlarının en tutarlı versiyonlarında, toplum tamamen saydam bir yaşama dünyası olarak tanımlanmıştır. Habermas ise toplumu, toplumsal olarak bütünleşmiş grupların eylem kalıplarının dizgesel olarak stabilize edilişi olarak görmeyi tercih eder. Eğer, kavramsal olarak, eylem kura-

[343] Jürgen Habermas, "Özerklik & Dayanışma", çev: B.F.Dellaloğlu, *Toplumbilim,* sayı:3, Ekim 1995, s.64.

mını dizge kuramıyla doğru bir şekilde biraraya getirmeyi başarabilirsek, Marksizmin sorduğu soruları sürdürebiliriz. Habermas için sosyalizm düşüncesini oluşturan şey, kapitalist sürecin ussallığının tekyanlılığını aşma olasılığıdır. Bu tekyanlılık, usun bilişsel-ussal görünümünün egemenliğinin yükselişi anlamındadır. Bu dizgenin aşılmasıyla birlikte, bu görünümler aslında olmaları gereken konuma çekileceklerdir. Sosyalizmde de, aynen parçalı bir dizgeye benzer bir ekonomik dizge, yani politik bağlamdan ayrışmış bir dizge varolacaktır. Fakat, bu nesnel, gizli, yıkıcı gücü iletişimsel olarak yapısallaşmış yaşam koşullarına yöneltmeyecektir. Habermas'ın Marx'ı eleştirdiği nokta, onun, kapitalist üretim yöntemlerinin sadece yeni bir apolitik sınıf egemenliği biçimini değil, aynı zamanda yeni bir dizgesel farklılaşma düzeyini müjdelediğini göremeyişidir. Bu farklılaşma, kapitalizm öncesi devlet merkezli toplumlarda erişilen düzeye göre çok önemli evrimsel avantajlara sahiptir. Bu evrimsel avantajlar, eğer bu şekilde koymak gerekirse, bizim kontrol edebileceğimiz birşey değildir. Marx, kapitalizmin çökmesiyle birlikte ekonominin tekrar kontrolümüz altındaki yaşama dünyasına dönüşeceğini hayal etmişti. Daha sonra da, gereksinim alanını özgürlük alanından ayırarak konuyu daha şüpheci bir biçimde değerlendirmişti. Marx yansız üretici güçlerden sözeder. Habermas ise, yansız karmaşıklık artışlarının varlığı veya modern çağda ulaştığımız bu üstün dizgesel farklılaşma düzeyine, yalnızca bazı sınıf egemenlikleri biçimleri pahasına ulaşıldığı konusunda ciddi şüpheler taşır. Eğer ikinci seçenek doğruysa sosyalizm için yalnızca gerileyen çözümler geçerli olabilir. Bu, zorunlu olarak, sosyalizmi daha az çekici hale getirmez. Fakat onu neredeyse geleceksiz bırakır. Bu sorunu belirleyen kötümser öncüller için a priori argümanlar söz konusu değildir. Bu nedenle, bir öz-eleştiri projesi olarak toplumsallaşma dün olduğu gibi bugün de temel sorundur.[344]

---

[344] Jürgen Habermas, "*Özerklik & Dayanışma*", s.64-65.

8
MODERNLİK

8.1 Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernlik

Habermas moderni post-modernden, ikincisindeki özgürleşimci ilgi-çıkar'ın eksikliğiyle ayırteder. Fakat özgürleşimci ilgi-çıkar'a olan bağlılığı onu, modernin sınırlarına sürükler. Habermas'a göre, modernlik, geleneğin normalleştirici işlevlerine karşı başkaldırır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle yaşar. Bu başkaldırı, ahlakilik ve yararlılık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur. Bu estetik bilinç, sürekli olarak gizlilik ve skandal arasındaki diyalektik bir oyunu sahneler; aşağılanmaya eşlik eden korkuyla beraber oluşan bir çekiciliğe alışmıştır; ama, gene de, aşağılanmanın bayağı sonuçlarından daima kaçınır. Diğer yandan, avangard sanatta geliştirilen zaman bilinci, sadece tarihdışı olmakla kalmaz; tarihte yanlış normatiflik diye adlandırılabilecek olan şeye karşı da yönlendirilir. Modern, avangard ruh, tarihi başka şekilde kullanmaya çalışır, tarihselciliğin nesneleştirici ustalığı sayesinde ulaşılabilen geçmişleri bir yana atar, ama, aynı zamanda, tarihselciliğin müzesine kilitlenmiş bir tarafsızlaştırılmış tarihe de karşı çıkar.[345]

Eleştirel Kuramcıların ilk kuşağı, Marksist kuramı yeni toplumsal koşullar ışığında yeniden değerlendirmeye yönelirken Habermas post-modern söyleme karşı sert bir savunma uygular. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koydukları eleştiri ile Habermas'ın bugün yaptığı savunma yanyana getirildiğinde arada ciddi bir uçurum varmış gibi gözükmektedir. Aslında Adorno ve Horkheimer ile Habermas arasında sanıldığından daha az bir fark vardır. Adorno ve Horkheimer'in us eleştirilerinin radikalliği, faşizmin zirvede olduğu bir dönemde ortaya konmalarında aranmalıdır. Habermas'ın us bekçiliği ise post-modern söylemin Adorno ve Horkheimer'inkinden daha güçsüz gerekçelerle usu yıkmaya çalışmalarından kaynaklanmak-

[345] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev: G.Naliş, *Postmodernizm*, Necmi Zeka (derleyen), Kıyı, İstanbul, 1990, s.33.

tadır. Habermas, *Modenlik: Tamamlanmamış Bir Proje* başlıklı makalesinde post-modern söylemin ideolojik öncüllerinin irrasyonalist ve Aydınlanma karşıtı kuramlar ile çağdaş muhafazakar modernlik karşıtlığı olduğunu ileri sürer. *Modernliğin Felsefi Söylemi* adlı yapıtında da Fransız post - yapısalcılarını karşısına alır. Burada Habermas geleneksel ideoloji eleştirisi yöntemlerini kullanarak, kökenleri Nietzsche ve Heidegger olan post-modern söylemin irrasyonalizm ve Aydınlanma karşıtlığına bağlılığını ortaya koyar. Post-modern söyleme karşı Habermas bitmemiş bir proje olarak gördüğü Aydınlanma projesinin özgürleşimci hedeflerini gerçekleştirmeye çalışır.

Habermas'a göre "modern", "yeni"yi ifade eder. Yani bugünü geçmişten, antikiteden ve gelenekten ayırır. Aydınlanma sürecinde "modern", bilim, teknoloji ve endüstrideki gelişmeleri ve buluşları ifade ederken, "estetik modernlik" 19. yüzyılda modern sanat ve estetikteki yenilikleri ifade eder. Habermas, estetik modernliğin öldüğünü ileri süren görüşleri ortaya koyduktan sonra kültürel alandaki bu gerilemenin "modernliğe elveda" ya da "post-modernlik denen duruma geçiş" anlamına gelip gelmediğini sorgular. Bu noktada da "estetik modernlik" ile "toplumsal modernleşme" arasında bir ayrım yapar. Habermas özellikle kültürel alanın farklılaşmasını ve bilgi, ahlak, hukuk ve sanat alanlarındaki evrensellik ve ussallık ölçütlerini savunur.

Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri adlı yapıtında Bell, gelişmiş batı toplumlarındaki krizlerin, kültür ve toplumun birbirlerinden ayrılmasına kadar geri gittiğini söyler. Modernist kültür gündelik yaşamın değerlerine sızmaya başlamıştır; canlı dünya modernizm tarafından bozulmuştur. Modernizmin güçleri nedeniyle, sınırsız bir kendinin farkına varma (self-realization), özgün bir kendini duyumlama öz-deneyimi (self-experience) isteği, aşırı uyarılmış bir duygusallığın öznelciliği hakim olmaya başlamıştır. Bell'e göre, bu atmosfer, toplumdaki mesleki yaşam disipliniyle bağdaşmayan hedonistik motifleri serbest bırakmıştır. Dahası, modernist kültür, ereksel ve ussal yaşamın ahlaki temelleriyle bütün bütüne bir uyumsuzluk oluşturur. Bu yolla Bell, protestan ahlakının çözülmesinin sorumluluğunu "düşman kültürün" üzerine yıkar. Kültür, bu modern biçimiyle, ekonomik ve yönetsel zorun-

lulukların baskısı altında ussallaştıran gündelik yaşamın alışkı ve erdemlerine karşı nefret hissi uyandırmaktadır.[346]

Habermas, bu yaklaşımı *yeni-muhafazakarlık* olarak adlandırır. Yeni-muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmesinin rahatsız edici yüklerini kültürel modernizmin sırtına yükler. Yeni-muhafazakar öğreti, bir yanda, iyi karşılanan topluma ilişkin modernleşme süreci ile öte yanda kültürel gelişme arasındaki ilişkiyi bulandırır. Yeni-muhafazakar, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlar için, ekonomik ve toplumsal nedenler aramaz. Sonuç olarak da, hedonizm, toplumsal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilmenin sorumluluğunu kültür alanına yükler. Gerçekte ise, kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı bir yoldan katılır.

Yeni-muhafazakar bakış açısından, kendilerini hala modernlik projesine adamış hisseden aydınlar, bu araştırılmamış nedenlerin yerine sorunların asıl kaynağı olarak sunulurlar. Bugün, yeni-muhafazakarlığı besleyen duygu, hiçbir şekilde, müzelerden kaçıp, sıradan yaşam ırmağına karışan bir kültürün ahlak karşıtı sonuçlarından duyulan rahatsızlıklardan kaynaklanmaz. Bu huzursuzluğu yaşama katanlar, modernist aydınlar değildir; toplumun modernleşme sürecine karşı, derinlere inen tepkilerden kaynaklanır. Ekonomik büyümenin dinamikleri ve devletin ulaştığı örgütsel başarıların baskısı altında, bu toplumsal modernleşme insan varoluşunun daha önceki biçimlerine derinlemesine sızar. Habermas'a göre, yaşama dünyalarının dizgenin baskısına tabi kılınması, gündelik yaşamın iletişimsel altyapısını bozan bir olaydır.[347]

Weber, kültürel modernliği, din ve metafizikte ifade edilen eleştirel usun, üç özerk alana ayrılışı olarak tanımlamıştı. Bunlar: bilim, ahlak ve sanattı. Bunlar metafiziğin ve dinin bütünleşmiş dünya görüşleri parçalandığı için ayrışmaya başladılar. 18. yüzyılın sonrasında, eski dünya görüşlerinden devralınan sorunlar (hakikat, normatif doğruluk, özgünlük ve güzellik) gibi belirli bir takım geçerlilik ölçütlerine göre düzenlenebilirdi. Ancak böylelikle bu sorunlar bilgi, adalet ve ahlak ya da beğeni sorunla-

[346] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.34.

[347] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.36.

rı olarak ele alınabilirdi. Bunun sonucunda da, bilimsel söylem, ahlak kuramları, hukuk kuramları ve sanatın üretimi ve eleştirisi olarak kurumlaştırılabilirdi. Kültürün her alanı, problemlerin uzmanların işi olarak ele alınabildiği kültürel mesleklere göre ayarlanabilirdi. Kültürel geleneklerin profesyonellik dallarına bölünerek ele alınışı, kültürün her üç boyutunda esas yapılarını ön plana çıkarır. Böylece, her biri, bu belirli alanlarda mantıklı olma konusunda diğer insanlardan daha usta görünen uzmanların denetimi altında, bilişsel - araçsal, ahlaki - pratik ve estetik - dışavurumsal usun yapıları ortaya çıkar. Sonuç olarak, uzmanların kültürü ile daha geniş olan kamunun kültürü arasındaki mesafe giderek artar. Uzmanlaşmış yaklaşım ve düşünüm yoluyla kültüre dahil edilen şeyler, hemen ve zorunlu olarak gündelik praxis'e mal olmazlar. Bu türden bir kültürel ussallaştırma sonucu, geleneksel töz'ü zaten değerden düşürülmüş bir yaşama dünyasının giderek daha yoksullaştırılması tehlikesi artar.

18. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu. Bu proje, aynı zamanda, bütün bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini esoterik (ancak belirli bir gruba hitap eden) biçimlerinden de kurtarma niyetindeydi. Aydınlanma felsefecileri, bu uzmanlaşmış kültür birikiminden, gündelik yaşamın zenginleştirilmesinde de yaralanmayı istiyorlardı.[348]

Habermas'a göre, modernlik, henüz tamamlanmış değildir ve sanatın ele alınışı, modernliğin en az üç yönünden biridir. Bu tasarım, modern kültürün hala canlı miraslara dayanan, ama salt gelenekselciliğe düşerse yoksullaşacak olan bir gündelik praxis'e, farklılaşmış bir şekilde yeniden bağlanmasını hedefler. Bununla birlikte, bu yeni bağlantı, sadece, toplumsal modernleşmenin başka bir yol tutturması koşulu altında kurulabilir. Yaşama dünyası, kendi içerisinden, hemen hemen özerk bir ekonomik dizgeyle onun yönetsel tamamlayıcıların koşullarını ve içsel dinamiklerini sınırlayacak kurumları geliştirecek hale gelebilmelidir.

Genç Muhafazakarlar, estetik modernliğin temel deneyimini yeniden gündeme getirirler. Yararlık ve çalışmanın zorunlulukla-

[348] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.37-38.

rından kurtarılmış merkezsiz öznellik üzerinde hak iddia eder ve bu yolla modern dünyanın dışına çıkarlar. Modernist görüşler temelinden, uzlaşmaz bir anti-modernizmi savunurlar. Kendiliğinden imgelem, öz-deneyim ve duygusallık güçlerini uzaklara, arkaik bir alana kaydırdılar. Araçsal usun karşısına, manişist biçimde, ister iktidar ya da egemenlik, ister Varlık (Sein) ya da şiirselin Dionysosçu gücü olsun, sadece çağrışımlarla elde edilebilen bir ilke çıkarırlar. Fransa'da bu çizgi, Bataille'den Foucault'u izleyerek Derrida'ya kadar uzanır.[349]

Yaşlı Muhafazakarlar, kendilerinin kültürel modernizme bulaşmalarına izin vermezler. Eleştirel usun çöküşünü, bilimin, ahlakın ve sanatın farklılaşmasını, modern dünya görüşünü ve onun salt yöntemsel usçuluğunu üzülerek gözlemler ve modernlikten önceki bir konuma çekilmeyi önerirler. Bugün, özellikle, Yeni-Aristotelesçilik belirli bir başarı kazanmış durumdadır. Ekoloji sorunsalını göz önünde bulundurarak, kendisinin kozmolojik bir etik istemine olanak tanır. Bu düşünürlerin en önemlileri, Leo Strauss, Hans Jonas ve Spaemann'dır.

Yeni Muhafazakarlar, modern bilimin gelişimini, sadece teknik ilerlemeye, kapitalist büyümeye ve ussal yönetime yol açabilmek için kendi alanının ötesine geçebildiği sürece hoş karşılarlar. Bunun yanı sıra, kültürel modernliğin patlayıcı içeriğini etkisiz kılacak bir politika önerirler. Bu teze göre, bilimin, doğru olarak anlaşıldığında artık yaşam dünyasının yönlendirilmesi için kullanılması kesinkes anlamsız hale gelmiştir. Başka bir tez de, politikanın ahlaki-pratik olumlama taleplerinden olabildiğince uzak tutulmasının gerekliliğidir. Ve üçüncü bir tez de, sanatın düşünsel niteliğini savunan tezdir. Sanatın ütopik içeriğe sahip olduğunu reddeder ve estetik deneyimi kişisel alanla sınırlamak için onun yanılsamalı karakterini vurgular. Burada, erken dönem Wittgenstein, orta dönem Carl Schmitt ve son dönem Gottfried Ben sayılabilir. Ama, bilim, ahlak ve sanatın yaşam dünyasından ayrılmaları ve uzmanlarca yönetilen özerk sahalara kesinkes kapanmalarıyla, kültürel modernlik projesinden geriye kalan yalnızca modernlik projesini tümden ortadan kaldırdığımızda elimize geriye ne kalacaksa o olacaktır. Bunu ikame etmek için gele-

---

[349] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.42-43.

nekler önerilir, ama bunların da (normatif) haklı çıkarma ve geçerlilik taleplerine karşı bağışık oldukları kabul edilmektedir.[350]

8.2 Post-modern Söylemin Eleştirisi

Fransız post-yapısalcıları için ilham veren ve ön plana çıkarılan düşünürler herşeyden çok Nietzsche ve Heidegger'dir. Habermas, burada çağdaş Fransız düşüncesini ortaya çıkaran "modernliğin felsefi söylemi"nin üzerinde yeniden çalışarak, bu düşüncedeki radikal us eleştirisinde ortaya konan meydan okumaya yanıt vermekle ilgilenir. Habermas'm stratejisi, Hegel ve Genç Hegelcilerin, Nietzsche'nin ve Heidegger'in bu sonuca yol açan kadersel kararları verdikleri tarihsel kavşaklara geri dönmektir. Amacı da, gösterilen fakat alınmayan bir yolu tanımlamak ve açıkça belirtmektir: Özne-merkezli usun iletişimsel eylem olarak anlaşılan us tarafından kesin olumsuzlanması.[351]

Habermas'a göre modernliğin söylemi Hegel ve Genç Hegelcilerle başlar. Hegel modernliğin ayırtedici niteliğini ve aynı zamanda temel sorununu "normatifliği kendisinden yaratma gerekliliği" olarak tanımlar.[352] Hegel, modern dönemde normatif olanın bazı aşkın inançların dogmasından kaynaklanamayacağını farkeder ve eyleyen özneye yönelir. Habermas'm Hegel'in özneye yönelişiyle bir sorunu yoktur. Ona göre asıl sorun, Hegel'in özneyi ustan nasıl türettiğidir. Habermas'ın modernliğin kavşağı dediği nokta da burasıdır. Habermas'a göre modernliğin sorunu bu kavşakta Hegel'in yanlış yola sapmasıdır. Hegel, özneye bilinç felsefesi yoluyla yaklaşarak sorunu "monoloğa dayalı öz-bilgi"[353] yönünde çözmüştür. Hegel, usu Mutlak'ın dışsal gücü olarak tanımlayarak öznelliği kurumsal düzene hapsetmiştir.

Habermas, Hegel'in erken dönem çalışmalarında girilmemiş bir yol keşfeder. Bu yol "öznelerarasılık" ta içkin olan ustur. Hegel, daha önceki bölümlerde açıklanan çerçevede, bu yönelimi ortaya koymasına rağmen "öznelerarası yaşama dünyasında içerilmiş" iletişimsel usa doğru ilerlemekten vazgeçmiştir. Aslında bu vazgeçi-

---

[350] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.43.

[351] Thomas McCarthy, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", *Çağdaş Temel Kuramlar,* s.148.

[352] Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity,* Polity Press, 1987, s.7.

[353] Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity,* s.40.

len yol "toplumun demokratik öz-örgütlenmesi"nin yoludur. Habermas'a göre asıl ilginç olan Hegel'in "eşduyumsal kurumsallık" ının daha sonraki hiçbir kuramcı tarafından onaylanmamasına rağmen, hiçkimsenin öznelerarasılık ve demokrasi yolunu yeniden keşfetmek için Genç Hegel'e geri dönmemesidir. Habermas'ın bugün önerdiği Hegel'in o gün tercih etmediği yoldur.

Hegel'den sonra modernliğin söylemine yönelik seçenekler Genç Hegelciler tarafından ortaya konulmuştur. Kimileri ileri, kimileri geri gitmiş, kimileri ise mevcut durumun yasını tutmuştur. Sol Hegelciler, burjuva dünyasının tek boyutlu ussallığına karşı Aydınlanma usunu harekete geçirmek istemişlerdir. Habermas bu yönelimi onaylamasına rağmen onların iletişimsel olarak elde edilmiş us yerine özne merkezli usla sınırlı kalmaları nedeniyle başarılı olamadıklarını vurgulamaktadır. Sağ Hegelciler, yani o dönemin Yeni-Muhafazakarları, burjuva toplumunun bozulmuş bir usa sahip olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak onlar sorunun kilise ve devletin yeniden canlanmasıyla çözülebileceğine inanmaktaydılar. Ancak Habermas, Sağ Hegelcilere bu yaklaşımlarından çok Aydınlanma usunu reddetmeleri nedeniyle karşıdır. Habermas, Sol Hegelcileri ileriye, Sağ Hegelcileri geriye doğru yönelimler olarak tanımlarken, mevcut durumun yasını tutmayı tercih eden Nietzsche'ci konumu da post-modernliğin habercisi olarak ortaya koymaktadır.[354]

Habermas'a göre, Nietzsche'nin modernlik söylemine girişiyle birlikte tartışmanın zemini tamamen değişir. Us başlangıçta uzlaştırıcı bir öz-bilgisi olarak, sonra özgürleştirici bir kendine maletme ve son olarak telafi edici anımsayış olarak kavranır. Böylece us dinin birleştirici gücünün eşdeğerlisi olarak ortaya çıkabilir ve kendi itici güçleri aracılığıyla modernliğin bölünümlerini altedebilir. Us kavramını hakiki bir "aydınlanmanın diyalektiği" programına uydurma yolundaki bu girişim birçok kez boşa çıkmıştır. Bu durum karşısında Nietzsche'nin özne merkezli usu tekrardan içkin bir eleştiriye tabi tutmaktan ya da programdan tamamen vazgeçmekten başka seçeneği yoktu. Nietzsche ikinci alternatifte karar kılar: Us kavramının yenilenmiş bir revizyonu-

---

354 Bkz. Arthur W. Frank, "Only By Daylight: Habermas Postmodern Modernisın", *Theory, Culture & Society*, volume:9, number:3, August 1992, s.153.

nu reddeder ve "aydınlanmanın diyalektiği"ne veda eder.[355]

Nietzsche'yle birlikte modernliğin eleştirisi ilk kez özgürleşimci içeriğini alıkoymaktan vazgeçer. Özne merkezli us, "usun ötekisi"yle karşılaşır. Ve usa karşıt bir otorite olarak, Nietzsche gerisin geri arkaik dünyaya yollanmış tecrübelere başvurur. Yani, biliş ve amaçlı faaliyetin tüm kısıtlamalarından, tüm yararlık ve ahlak emperatiflerinden bağımsızlaşmış merkezsiz bir öznelliğin kendi kendini açığa vurma yaşantıları. "Birey oluş ilkesinin dağılması" modernlikten kaçış noktası haline gelir.[356]

Nietzsche, iktidar kuramı temelinde geliştirilmiş modernlik kavramını, kendisini usun ufku dışına koyan bir us eleştirisinin maskesini düşürmeye borçludur. Bu eleştirinin, hiç değilse üstü örtük olarak estetik modernliğin temel deneyimlerinden ödünç alınmış ölçütlere başvurmasından ötürü belli bir anlamlılığı vardır. Nietzsche, lezzeti, tat alma duygusunun evet ve hayırmı doğru ve yanlışın ötesindeki, iyinin ve kötünün ötesindeki bir bilginin organı olarak tahta çıkarır. Ama estetik deneyimi arkaik olana havale etmesinden ötürü, modern sanatla uğraşma esnasında keskinleşen değeri ölçüp biçme konusundaki eleştirel kapasiteyi usun bir uğrağı olarak kabul etmesinden dolayı, kendisinin dayanıp sürdürdüğü estetik yargı ölçütlerini meşrulaştıramaz. Bunun yerine, Dionysos'çu olana bir geçit olarak, estetik alan usun ötekisi olarak temel alınır. İktidar kuramının ortaya koydukları, bütünsel hale gelmiş kendi kendisini kuşatan us eleştirisinin ikilemine yakalanır. Tragedyanın Doğuşu'na geriye dönük bir bakışla Nietzsche "bilimi sanat bağlamında sunma, bilime sanatçının perspektifinden bakma" yolundaki girişiminin bir gençlik çocuksuluğu olduğunu itiraf eder. Bununla beraber, daha yaşlı bir döneminde bile, kendi temellerine saldıran bir ideoloji eleştirisini kovalamanın ne demek olduğuna bir açıklık getirmez. Sonunda, iki strateji arasında gidip gelir.[357]

---

[355] Jürgen Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", çev: M.Küçük, *Modernite versus Postmodernite,* Mehmet Küçük (derleyen), Vadi, Ankara, Nisan 1993, s.133.

[356] Jürgen Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", s.142.

[357] Jürgen Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", s.144.

Habermas'a göre, Hegel'in başarısı felsefeyi çağdaş tarihle ilişkilendirmesiydi. "O, sonsuz olanı geçici olanla, zamandışı olanı gündelik olanla bağlantılandırmıştır."[358] Nietzsche ise bu bağlantıyı gözardı ederek geriye doğru büyük bir sıçrama yapmış ve mitsel Dionysos'un "arkaik alanı"yla ilgilenmiştir. Pratik us, ustan kopmuş ve us alanının ötesinde tanımlanan arkaik ve estetik alanda temellenmiştir. Bu durum Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının önemli bir ögesi olan geçerlilik savlarıyla çelişmektedir. Geçerlilik savları ya da daha iyi argümanın gücü pratik eylemi usa bağlamaktadır. Eylem, geçerlilik savlarında temellendiği zaman, demokratik öz-örgütlenmesinin temeli olan aydınlanmış us projesi sadece seçkincilik ve iktidar tarafından savunulabilir hale gelmektedir. Habermas'a göre, us geçerlilik savlarının savunmasını içerir. Tartışmayla doğrulamada, karşı savların varlığını kabul etmek zorunludur. Nietzsche'nin yaptığı ise, kuramsal, pratik ve estetik ayrımını yıkmaktadır.

Habermas'a göre Nietzsche eleştirisini mutlaklaştırmaktadır. Us, kendisini usun ufkunun dışında konumlayan bir maske düşürücü eleştiriyle karşı karşıyadır. Nietzsche usun ufkunun dışına çıkarak eleştirisinin gücünü tüketmektedir.[359] Aslında o, modernliğin temel sorununu, yani normatiflik kendisinden nasıl türetilir sorununu çözümlemektedir. Ancak bunu usu reddederek ve modernliğin en önemli kazanımı, yani evrensel etiği gözardı ederek yapmaktadır. Habermas'a göre modernliğin evrensel etiğinden vazgeçmemeliyiz. O, modernliğin maskesini düşürmede Nietzsche ile beraberdir. Ancak bu usun ufkunun dışına düşmeden yapılmalıdır. Yani, "bebeği yıkadığımız suyla birlikte bebeğin de akıp gitmesine"[360] izin vermemeliyiz.

Habermas'a göre Nietzsche'nin, Hegel'in usu Mutlak'ta temellendirmesine karşı çıkışı haklıdır. Ancak o, us kavramını öznelerarasılıkta yeniden yapılandırma yerine us projesini tamamen terketme yolunu seçer. Habermas'ın tehlikeli gördüğü ve *Yeni-Karanlık*'a yolaçtığını düşündüğü nokta burasıdır. Aslında bu nokta, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nin diğer bölümlerinde ele alınan düşünürlere yönelik eleştirilerde de vurgulanmaktadır.

---

[358] Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s.51.

[359] Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, s.120.

[360] Jürgen Habermas, *New Conservatism*. Polity, 1994. s.45.

Yani Habermas'a göre bunların hepsi bir anlamda Nietzsche'cidir.

Habermas'a göre Nietzsche estetiği "usun ötekisi" olarak vurgulayarak post-modernizmin yolunu açmaktadır. Aslında Habermas'ın *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde ele aldığı post-modern düşünürlerin hepsi Nietzsche'nin "usun ötekisi" yaklaşımını, kavramın içini farklı biçimlerde doldurarak da olsa, sürdürürler. Bu, Heidegger için Varlık, Derrida için differance, Bataille için egemenlik ve Foucault için iktidardır.

Eleştirel Kuram'ın bütünü gözönüne alındığında, ona en yakın gözüken Foucault'dur. Aslında bu durum Habermas'ın *Modernliğin Felsefi Söylemi* başlıklı yapıtında da açıkça görülmektedir. Habermas'ın bu yapıtında iki bölüm ayırdığı tek düşünür Foucault'dur. Ayrıca onu diğerlerinden daha farklı bir yere koyduğu da oldukça belirgindir. Ancak daha önce de bir çok kez ortaya çıktığı gibi, "Habermas'ın sempatisi" ,"Böyle dost düşman başına" deyimini hatırlatmaktadır. Bu nedenle post-modern söylem içinde Habermas'ın eleştirilerine en fazla muhatap olmuş düşünür de yine Foucault'dur.

Foucault, modernliği araçsal ussallık olarak görür ve bu anlamda gelenek ile modernliği bir karşıtlık içinde görmez. İki geleneksel sonrası dönemden sözeder:

i. Aydınlanmaya uzanan Klasik dönem

ii. Modern dönem

Klasik dönemde iktidar aşkın bir hukuksal-söylemsel kertede, aşkın bir devlette ikamet eder. Modern dönemde ise egemenlik toplumsalın kendisinde ikamet eder ve iktidar içkin bir halde "toplumun kılcal damarları"nda dolaşıma girer. Devlet artık üzerimizde değil, aramızdadır. Klasik iktidar delilerin, suçluların, fakirlerin ve boşta gezerlerin söylem ve yurttaşlıktan dışlanmaları yoluyla negatif olarak işler. Modern iktidar pozitif olarak işler; bedenleri bireyleştirir, normalleştirir ve toplumsalın yeniden üretime dönük çıkarları doğrultusunda seferber eder. Klasik iktidar bedenler üzerinde edimde bulunur. Modern iktidar ise içkin olarak, ruhlar üzerinde. Bu, zora dayalı bir iktidar biçiminden ahlaki ve terapik bir iktidar biçimine doğru gerçekleşen bir değişme anlamına gelir. Klasik delilik bir "zindanlar, işkenceler,

zincirler, kesintisiz bir gösteri" meselesiydi, negatif ve baskıcı bir iktidar meselesi. Gelgelelim, modern düşkünlerevinde terapatik bir model hüküm sürdü ya da daha doğru bir anlatımla, Foucault'un belirttiği gibi, terapatik bir meşruiyet kaynağına sahip "ahlaki" bir strateji.

Modern iktidarın ruhlar üzerinde ve ahlaki bilinç yoluyla edimde bulunabilmesi, Klasik hukuksal-söylemsel iktidar biçimlerinden kopmayı gerektirir. Bu ise her şeyden önce modern dönemde, haklara sahip özne olarak insanın erimesi demektir. Modern dönemde aşkın devletin bu gözden yitişi ve temellerinin zayıflatılması Klasik doğal haklar öğretisinin sonu demektir.[361]

Foucault'a göre, iktidar bilgiyi yaratır. Bunun nedeni yalnızca kendisine hizmet etmesinden ötürü bilgiyi özendirmesi ya da yararlı olmasından ötürü onu uygulaması değildir. İktidar ve bilgi doğrudan birbirlerine tanıklık ederler. Bir bilgi alanının karşılıklı oluşumuna dayanmayan bir iktidar ilişkisi bulunmadığı gibi, iktidar ilişkileri öngörmeyen ve oluşturmayan herhangi bir bilgi alanı da olamaz.[362]

Çağdaş öznenin bir soykütüğünün peşinde olan Foucault, otomatik olarak bilginin iktidarla sarmallaştığı bir görüş açısı belirler. Böylelikle bilgi biçimlerinin yanısıra alışkı ve söylemler yoluyla çağdaş özneyi kovalarken, gerçeklik arzusunun haliyle iktidar arzusu olduğu Nietzsche'ci bir perspektif olan iktidar-bilgi dediği şey üzerinde yoğunlaşmak zorunda kalır. Üstelik özne üzerine pratik bilgi alanlarına daldıkça, çözümlenmeyi bekleyen kişiye ilişkin yeni terimler ile karşılaşır. Hem bir özneleştirme, hem de bir nesnelleştirme biçimi alabilen bir iktidar kavramı geliştirir. Yani kişisel özgürlüğün bir aracı olmaktan çok iktidarın bir oyuncağı, egemenliğin bir ürünü olan kişi.

Bunu en iyi ifade eden terim *panoptikon*'dur. Panoptikon öylesine bir yapıdır ki, her hücre merkezi ve görünmez bir denetlemenin erimi içinde bulunur. Ne zaman gözetlendiklerini bilemeyen özneler her zaman izleniyorlarmış gibi davranmak zorunda kalırlar. Ancak aynı anda vurgulanması gereken iktidarın yalnızca özgür öznelere ve özgür oldukları sürece uygulanabilir olma-

[361] Scott Lash, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi" çev: M.Küçük, *Modernite versus Postmodernite,* s.55-56.

[362] J.G. Merquoir, *Foucault,* çev: N.Elhüseyni, Afa, İstanbul, Aralık 1986, s.132.

sıdır. Artık iktidarın sonuçlarını "dışlama", "bastırma", "sansür etme", "soyutlama", "örtme" ve "gizleme" gibi olumsuz terimlerle tanımlama huyundan vazgeçilmesi gerekir. Aslında iktidar yaratıcıdır. Çünkü gerçekliği yaratır, nesnelerin etki alanlarını ve doğrunun göreneklerini yaratır. Birey ve ondan elde edilebilecek bilgi, bu yaratımın bır ürünüdür.[363]

Foucault, bir yandan iktidarın her yerde bulunduğunu öne sürmekle, iktidarın toplumdaki çoğu alanlarda ortaya çıktığı ve iktidar ilişkilerinin haliyle pratikte yaşamın bütün alanlarında geçerli olduğu biçimindeki usa uygun bir fikri doğrulamaktan başka bir şey yapmış olmaz. Öte yandan da iktidarı eylem çözümlemesinden bağışık tutar. Ancak bu ikincisi hiçbir biçimde birincisinden çıkarılamaz. İktidarı gerçekte her yerde bulunabileceğinin kabul edilmesi bizi bir yandan niyet ve çıkarları incelerken, bir yandan da bunları baştan savmamızı öngörmez. Burada yapısalcı özne korkusunun kötü bir örneği toplumsal iktidar çözümlemesine ilişkin sağlıklı bir vaat ile birlikte boyunduruğa koşulmuştur.[364]

Foucault iktidar mekanizmalarını ve tekniklerini teşhir etmek, iktidarın "mikro-ilişkileri"ni, kılcal damarlarını çözümlemek ister. Yani toplumun merkezi siyasal düzeydeki iktidarın evrensel tanımını ya da kuramını oluşturmak yerine, "iktidarın bireylerin hücrelerine nüfuz ettiği noktayı" çözümlemeye çalışır. 18.yüzyıldan bu yana iktidar işleyiş biçimini değiştirmiştir ve artık yalnızca "yukarıdan" değil, toplumsal vücudun "içinden" işlemektedir. "İktidarın küçük ölçekli işleyiş tarzları" ile daha yapısal toplumsal değişimler arasında bağlantı olabileceğini kabul etmekle birlikte, "iktidarın kılcal damarlarındaki değişimlerin mutlak biçimde devletin merkezi biçimleri düzeyindeki kurumsal değişimlere bağlı olduğunu" reddeder. Foucault, devlet iktidarının önemini inkar etmez ama iktidarın kılcal damarlarındaki mekanizmalar değişmedikçe toplumda çok az değişme olacağı da açıktır.[365]

Bir bütün olarak ele aldığımızda, Foucault'un iktidar değerlendirmesinin Frankfurt Okulu ile önemli bir paralellik içerdiği

---

[363] J.G. Merquoir, *Foucault*, s.144.
[364] J.G. Merquoir, *Foucault*, s.148.
[365] Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s.130.

açıktır. Hatta Foucault'un iktidar anlayışının, Nietzsche'ci dozu biraz fazla kaçmış bir "eleştirel kuram" olduğu bile söylenebilir. En temel ortak nokta da, toplumsal eleştiricilik ile kültür karşıtı tutumun birlikteliğidir. Habermas, son karşılaşmalarında Foucault'un kendisine, çok geç okuduğu Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden çok etkilendiğini söylediğini iletir.[366] Foucault, bu okula bağlı olanların Batı'da çağdaş dönemin başlarından bu yana tarihsel olarak tanımlanan bir ussallığa bağlı "iktidar göstergeleri"ni bir sorun olarak nitelendirmelerinin haklı bir tutum olduğunu teslim eder. Ancak onların savundukları "eleştirel kuram"ın felsefi çerçevesini reddeder. Çünkü bu çerçevenin bir özne metafiziği içinde donup kaldığını ve Marksist hümanizm ile yüklü olduğunu düşünür.[367]

Habermas, Foucault'yla usun "bu dünyaya ait olan birşey" olduğu konusunda hemfikirdir. Fakat onun için bu, hakikat ile sahtelik, doğru ile yanlış arasındaki ayrımlara engel olmaz; ne de onları, verili bir zamanda ve yerde fiili olarak kabul edilebilir olan şeylere basit bir biçimde eşit kılar. Bu ayrımları yapmak için kullandığımız standartların inkar edilemez içkinliği, -onların somut dillerde, kültürlerde, pratiklerde vücut bulmuşluğu- onların temsil ettiği iddiaların eşit derecede inkar edilemez aşkınlığını görmemize engel olmalıdır. Us, hakikat, adalet fikirleri aynı zamanda, miras aldığımız gelenekleri eleştirebileceğimiz şeyle bağlantılı idealler olarak hizmet eder; hiç bir zaman haklılaştırma kendi toplumsal pratiklerinden ayrı olmasa da, böyle verili bir pratikler dizisine asla indirgenemezler. Böylece meydan okuma, us fikrini, temel sonluluğumuza uygun olarak yeniden düşünmek ve buna göre benimsenmiş idealleri elden geçirmektir.[368]

Habermas'ın yaklaşımı için anahtar, "iletişimsel eylem"in tamamıyla öznelerarasılığa dayalı paradigması lehine "bilinçlilik paradigması"nı ve onunla ilişkili "özne felsefesi"ni reddedişidir.

Usun radikal eleştiricilerinin herhangi birinden daha fazla olarak Foucault, toplumsal araştırmanın incelenmesinin alanını açar. Onun yapıtlarında bu ya da şu asli gücün yazgılarında toplumsal patolojilerin hiçbir mistikleşmesi yoktur. Horkheimer ve

---

[366] Jürgen Habermas, *Past as Future*, Polity Press, UK, 1994, s.119.

[367] J.G. Merquoir, *Foucault*, s.198.

[368] Thomas McCarthy, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", s.151.

Adorno gibi, kavramsal ve pratik usta gizlenen iktidar iddialarına duyarlıdır; yine onlar gibi, güç kavramına hem aşkınsal-tarihsel hem de toplumsal-kuramsal bir önem atfeder.[369]

Foucault'un soykütüğü bir eleştiri biçimidir. Bu anlayış, ikincil dereceden, karmaşık ve olumsal olan tarihsel başlangıçlar düşüncesine dayanan belli bir tarihi başlangıç noktası olarak asla kabul etmez ve bunun yanısıra herhangi bir olayın arkasında yatan etkenlerin çeşitliliğini ve tarihsel olayların ne derece narin olduklarını gözler önüne sermeye çabalar. Kısacası bu tarih görüşünde, hiçbir sabitin ve özün yeri yoktur; ne de geçmişi yapılandıran kesintiye uğramamış değişmez süreklilik biçimlerinde yer alır.[370] Aslında Foucault'un soykütüğü ile Adorno'nun "negatif diyalektik" ve "haklı çıkarma" kavramlarıyla özetlenebilecek yaklaşımı arasındaki benzerlik ilgi çekicidir. Her ikisi de "merkez"e karşıdır. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı yönelimi ve hakikati öznelerarası bir uzlaşma üzerinde yapılandırma çabası bir anlamda Foucault ve Adorno'nun tavırlarının başka bir dilde yeniden okunuşu gibidir.

Habermas'ın Foucault ile anlaşmazlığı, onun iktidar-bilgi kaynaşması üzerinde bu eleştirel perspektifin geniş kapsamlı bir eleştirisine kesinlikle uzanmaz. Habermas'ın reddettiği şey, eleştirinin "mutlaklaşması", usun usla eleştirisinin "retoriksel olarak beyan edilen bir us ötesi" adına doğrudan bir us eleştirisine dönüştürülmesidir. Habermas'a göre, gerçek sorun çok fazla aydınlanmadan çok, yetersiz aydınlanmadır. Habermas, Foucault'un usu eleştirmek için usun araçlarını kullanırken barındırılan "performatif çelişki"den kaçınamadığını ileri sürer.[371]

Lyotard, modern terimini, kendini tinin diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, ussal öznenin ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı türünden herhangi bir büyük anlatıya açık bir başvuruda bulunarak, bir meta-söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi betimlemek için kullanır. Post-moderni ise, "meta-anlatılara inanmazlık" şeklinde tanımlayarak "meta-anlatılardan sonra meşruiyetin nerede ikamet ede-

---

[369] Thomas McCarthy, "Habermas ve Modernlığin Felsefi Söylemi", s.154.

[370] Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm,* çev: B.Güçlü, Ark, Ankara, Nisan 1995, s.74-75.

[371] Thomas McCarthy, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", s.155.

bileceği"ni sorarak devam eder. Lyotard'ın bakış açısından, Habermas bir meta-anlatı daha, Freud'cu ve Marx'cı meta-anlatılardan daha genel ve soyut bir "özgürleşim anlatısı" önermektedir.[372]

Habermas'a göre ise, "meta-anlatılara inanmazlık" önemli bir sorun yaratır. Maske indirme ancak "tüm usa uygun standartların çürümesini açıklamak için en azından bir standardı alıkoyabilirse" anlamlı olacaktır. Böyle bir standardın, "mutlaklaştırıcı öz-göndergesel eleştiri"den sıyrılabilen bir standardın olmadığı bir durumda, kuram ve ideoloji arasındaki ayrımlar gücünü yitirir. Eğer bu ayrımlar yoksa, ussal olanın geride bırakılmasından ötürü, "varolan kurumların ussal eleştirisi" şeklindeki Aydınlanma anlayışından vazgeçmek zorunludur. Habermas'm "kuramsal bir yaklaşım" olarak alıkoyduğu şeyi, Lyotard bir "meta-anlatı" olarak kuşkuyla karşılayacaktır. Habermas, böyle bir yaklaşımı tamamen terkeden herhangi bir şeye, Aydınlanmadan bu yana Batılı demokrasilerin tarihini damgalamış çeşitli reformları haklaştırmada kullanılmış ve bugün hala modern toplumun sosyo-ekonomik kurumlarını eleştirmede kullanılmakta olan anlayışları geride bıraktığı için "yeni-muhafazakar" olarak görüp karşı çıkacaktır.[373]

Habermas'ın eleştirdiği Fransız yazarlar "doğru uzlaşma" ve "yanlış uzlaşma" ya da "gerçeklik" ve "iktidar" arasındaki karşıtlığı geride bırakmaya gönüllüdür. Ama Habermas, eğer "belli bir izleyiciyi belli bir zamanda ikna eden argüman"a karşıt olarak "daha iyi argüman" düşüncesini dışarıda bırakacak olursak, yalnızca "bağlam-bağımlı" bir toplumsal eleştiri türüyle kalakalacağımızı düşünür. Lyotard'a göre ise, Habermas'm yarattığı sorun, özgürleşime ilişkin bir meta-anlatı sunmasından değil, bunun meşrulaştırılmasına ihtiyaç duymasından, kültürümüzü birarada tutan anlatıların işlerini yapmaya bırakılmasıyla tatmin olmamasından kaynaklanır. Kaba bir anlatımla, sorun, Habermas'm kaşınmayan yeri kaşıyarak tahriş etmesidir. Böyle bakıldığında, Lyotard'ın eleştirisi deneyci bilim felsefesine yönelik Feyera-

372 Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", çev: M.Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, s.153.

373 Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", s.154.

bend'in eleştirisinin çizgisiyle paralellik göstermektedir.[374]

Aslında belki de post-modern söylemin us, Aydınlanma ve evrensellik eleştirisi en açık seçik ifadesini Lyotard'ın felsefesinde bulur. O, bu konumu, deneycilik sonrası bir bilgikuramı (Feyerabend), modernist bir estetik (Adorno) ve ütopya sonrası bir siyasal liberalizm arasında bir sentez olarak tanımlar. Lyotard, "büyük anlatılar"la olan bağını bütünüyle koparır. Ayrıcalıklı "dil-oyunları"na karşı o, her biri kendi yerel kuralları ve meşruiyetine sahip olan dil-oyunlarının "indirgenemez çoğulluğu"nu öne çıkarır. Bu da, Habermas'ın kuramında önemli yer tutan bir uzlaşma olarak hakikat yaklaşımına ters düşer.

Bu açıdan bakıldığında, Horkheimer ve Adorno'nun özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koydukları çerçeve post-modern söylemin özne, temsiliyet, ussallık temalarındaki eleştirilerini öncelemişlerdir. Aslında hem Eleştirel Kuram'ın hem de post-modern söylemin bu konulardaki eleştirileri, kökenlerini Freud'un bilinçdışı kuramında ve Nietzsche'nin iktidar istenci kuramında bulmaktadır. Fransız post-yapısalcılarının, söylemin özne etkilerinin nasıl üretildiği konusundaki eleştirisi, Eleştirel Kuram'm çözümlemelerine yeni bir katkı getirmektedir. Ancak dil ve iletişim üzerindeki kurucu etkisiyle öznelliğin ve toplumsal ilişkilerin daha iyi bir biçimde anlaşılmasını sağlayan da düşünümdür. Habermas, öznelliği kendi içine kapalı, tamamen güdümlenmiş bir atomistik monad olarak görmek yerine dilin öznesinin iletişim, öz-düşünüm, kendini ve başkalarını anlamanın aktif bir edimcisi olarak değerlendirerek post-yapısal söylemin eleştirilerinin önemli bir bölümünü karşılar. Ancak Habermas'ın katı tutumu post-modern söylemin dile getirdiği, fakat bir türlü kuramsallaştıramadığı temel noktaların kuramsallaşabilmesini engellemektedir. Çünkü Eleştirel Kuram'ın çerçevesi bunun gerçekleşebileceği en iyi zemindir.

Habermas, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde çağdaş sanatı özgürleşimci potansiyeli açısından savunur ve sanatı iletişimsel ussallıkla bağlantılandırarak Adorno'nun özerk sanatıyla ilişkisini keser. Habermas'ın post-modern söylemi eleştirisi Adorno'yu da içerir. Çünkü Adorno aslında modernlikle post-modern söylem

[374] Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", s.156-57.

arasında bir noktada durmaktadır. Hem post-modern söylemin eleştirileri doğrultusunda moderni yeniden yapılandırmak, hem de modernin açıklarını yakalayıp post-modern söylemi güçlendirmek için Adorno vazgeçilmez bir kaynaktır. Bu nedenle Habermas ile post-modern söylemin savunucuları arasındaki tartışmanın önemli uğrak noktalarından biri de Adorno'dur. Habermas ve Wellmer gibi Eleştirel Kuramcılar bu bağlamda Adorno'yu yeniden ele alıp, onun, Eleştirel Kuram'ın sınırlarının dışına taşan bir biçimde kullanılmasını engellemeye çalışırlar. Hem Habermas hem de Wellmer, Adorno'nun estetik kuramını, sanatın "iletişimsel potansiyelini" öne çıkaran bir biçimde yeniden yapılandırmaya çalışırlar. Wellmer'e göre, Adorno'nun ussallık kavramı iletişimsel olarak genişletilirse, onun hakikat estetiği de pragmatik olarak genişletilebilir. Estetik olarak deneyimleyen, iletişim kuran ve eyleyen öznelerin sanat, gerçeklik ve ütopya kategorilerinde içerilmesi, Adorno'nun negatif diyalektiğine bir "çok boyutluluk" etkisi yapar. Başka bir deyişle, Habermas'ın ussallık kavramını iletişimsel bir ussallığa doğru genişletmesi gibi, özgün sanat kavramı da, estetik deneyimi ahlaki eğitim ve politika gibi alanlara doğru genişletilebilir. Aslında bu yönelim aynı zamanda post-modern söylemin açıklık, çoğulculuk ve farklılık noktalarında modernliğe yönelttiği eleştirileri karşılayıcı bir boyut da taşır.

Adorno'nun vazgeçilmezliği, Aydınlanma projesinin derinleştirilmesi hedefinden vazgeçmeden post-modern söylemin eleştirilerini de içerebilecek bir estetik ussallık geliştirebilmesidir. Bu gergin ve kırılgan ussallık yalnızca Picasso, Kafka, Beckett ve Schoenberg gibi estetik malzemenin işlenmesi aracılığıyla çalışan yüksek modernistlerin dizgesel ve biçimci çalışmalarında değil, aynı zamanda Adorno'nun sanata yüklediği ütopyan ve eleştirel işlevlerde de cisimleşir.[375]

Habermas'ın temel amacı, modernizmin müphem elverişli alanı üzerinde Aydınlanma projesini gerçekleştirerek bizi bu temelsiz çoğulluktan kurtarmaktır. Habermas bu arayışta Adorno'nun estetiğinin ötesine gider ve eleştirel ussallığı toplumsal bilimler ve yaşama dünyasındaki günlük etkileşim temelinde

[375] Bkz. Scott Lash, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi", s.56-57.

açıklamaya çalışır. Habermas, estetik açısından, Adorno'nun estetik alanın yaşama dünyasından ayrılması taraftarlığıyla uzlaşma içindedir. Ayrıca, Habermas dizgeci deneyime dayanan bir estetiği de desteklermiş görünür. Ama burada Adorno'dan ayrılmaya başlar. Birincisi, Habermas'a göre sanat yapıtlarının önemi, her şeyden önce yaşama dünyasına yaptıkları etkide ve iletişimsel eylemi teşvik etmelerinde yatar. Bundan dolayı, Adorno'nun biçimciliği, estetik yargı ölçütlerinde sanat yapıtının kendisinin üzerinde gereğinden fazla durulmasına yolaçacaktır. Bazı noktalarda Habermas neredeyse Bell'in teşhisleriyle uzlaşma içinde görünür ve estetik modernliğin kuramsal ve pratik ussallığı zayıflattığını ima eder. Ama adaletli olabilmek için bu imasını modernist sanatın özgül biçimleriyle sınırlandırır. Belki tam da Adorno'nun Hegel'ci çerçevesinden kopmasının mantığı, estetik dünyanın bu değersizleştirimini gerekli kılar. Adorno'da us, düşünüm ve bilinç kategorilerinin ağır bir temelci, hatta metafizik bir rengi vardır. Bilindiği gibi Habermas böyle bir bilinç felsefesinden kopar ve bir dil felsefesine varır.[376]

Habermas'a göre Karanlık, toplumun harekete geçmeye hazır olup olmadığı yönündeki kendi değerlendirmesinin bir sonucudur. Tehlikede olan insanın kendine olan güvenidir. Post-modernizm, eleştirisini kuramsal ile pratik arasındaki her türlü ilişkiyi reddetmeye kadar genişletirken, toplumun eylemselliğine olan güvenini yıpratarak bir Yeni Karanlığa yolaçmaktadır. Ona göre, bugün Genç Hegelciler gibi bir yol ayrımındayız. Seçeneklerden biri Yeni Karanlık. Dilersek herhangi bir "usun ötekisi"ne yaslanarak modernlik eleştirisini mutlaklaştırabiliriz. Bu, "usun ötekisi" bir dinsel köktencilik, bir Foucault'cu stoacılık, bir Bataille'ci erotisizm, bir Derrida'cı mistisizm ya da bir milliyetçi şovenizm olabilir. Bunun alternatifi ise Hegel'in girmediği yolda ilerlemektir. Hedef ise, eşit ve özgür bireylerin baskı altında kalmadan ulaştıkları uzlaşmaya dayanan bir dayanışmadır.

Eğer us mutlak anlamda egemenlik ile birlikte anılıyorsa, bu us eleştirisinin eleştirel olması nasıl mümkün olabilir? Bu yaklaşım, usa başvurmadan kendisini nasıl geçerli kılabilir. Habermas'a

[376] Scott Lash, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi", s.60.

göre bu mümkün olamayacağı için post-modern söylem kendi geçerliliğini sadece varsaymaktadır. Habermas için usun sorunları onu araçsal usa indirgemekle ve onu da "ideolojik" olarak görerek yok saymakla çözülemez. Bu sorunlar yalnızca araçsal usun daha geniş bir us kavramının bir parçası olduğunu kabul ederek çözülür.[377] Habermas hala ve hep o ünlü Hegelci yasaya bağlıdır: "Usa karşı devrim ancak onun içinden gerçekleştirilebilir."

Habermas belki de modernizmin son temsilcilerinden biridir. Başka kim, "kitaplar yazarak mevcut toplumsal düzene alternatifler getirmek, modası geçmiş bir 18. yüzyıl Aydınlanması yanılsaması değildir"[378] diyebilir; ortalığı post-modern "fin-de-siecle" havası sarmışken, artık yaşamsal kararlar vermek için çok geç; herhangi bir karar verilse de nasıl olsa birileri onu "yapı-çözecek" denilen bir zamanda. Sonunda kazanan her zaman iktidar. Bundan kaçış yok. Toplumsal kuram bu havayı çözümlemeli, fakat kendisi de bu havaya girmemelidir. Aslında belki de en büyük çelişki post-modernlerin çelişkisidir. Modern olup da yazan, çizenlerin doğru ya da yanlış bir hedefleri var. Ya post-modernlerin? Doğrusu en namuslu tavrı Wittgenstein göstermişti. Benzer bir noktaya geldiğinde, herşeyi bırakıp gitme cesaretini göstermiş ve kendini bahçıvanlığa vermişti. Post-modernler ise hala herşeyin bittiği, yapılacak hiçbir şey olmadığı konusunda bizi ikna etmeye çalışıyorlar. Belki de bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Ama Wittgenstein geri dönmemiş miydi? Evet geri dönmüştü, ancak geri döndüğünde o artık başka bir Wittgenstein idi. Böyle geri dönüş herkesin başına!

---

[377] Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s.182.

[378] Jürgen Habermas, *Autonomy & Solidarity*, Peter Dews (derleyen), Verso, London, 1990, s.86.

SONUÇ

Habermas, hakikati öznelerarası bir zeminde, o zemine katılan geçerlilik savlarının iletişimsel bir bileşkesi olarak yeniden yapılandırırken aslında mutlakçı biçimde tanımlanmış bir özne/nesne ilişkisine dayanan türden bir Aydmlanma'yla ilişkisini tamamen koparmaktadır. Bu yeni yönelimle Habermas, bir çok işi birarada gerçekleştirmek istemektedir. Birincisi, birçok kanattan ciddi eleştiriler alan Aydınlanma'nın özgürleşimci mirasını iletişimsel bir temele oturtarak daha da demokratikleştirerek sürdürmek; ikincisi, bu büyük projeyi bilimden kopmadan, yani "evrensel" boyutu yitirmeden yapabilmek. Habermas'm bu anlamda yeniden yapılandırma projesi aslında toplumsal bilimlerden çok, bizzat toplumsalın kendisine yöneliktir. Çünkü Habermas'ın yaptığı yeni bir yöntem önerisi ya da yeni bir bilim anlayışı değil, bir toplumsallık projesidir. Hakikati iletişimsel bir zeminde gerçekleşebilir olarak tanımlayarak aslında herkesi bu projenin bir parçası haline getirmektedir. Her katılımcının geçerlilik savları o hakikatin bir parçasıdır. İşte bilimsellik ya da evrenselliği sağlayan da budur. Her geçerlilik savının eşit, demokratik katılımıyla sağlanan, her katılımcının hemfikir olduğu, oyunun kurallarının herkesi tatmin edecek şekilde işlediği bir süreçten çıkan bir sonuç başka ne şekilde tanımlanabilir?

Habermas'm bu büyük projesinin içerdiği "gerçekçilik" boyutu tartışılmaktadır. Açık olan birşey varsa, o da bu projenin "ütopik" olduğudur. Ancak bu eleştiri bile Habermas'm projesinde hakikatin oluşumuna katılan geçerlilik savlarından biri olabilir, tıpkı Habermas'ın kendi geçerlilik savının olduğu gibi. Habermas'm yaptığı bir anlamda toplumsal bilim ile malzemesi arasındaki ilişkinin niteliğini değiştirmektir. Ne toplumun verili doğrularını sürekli tekrarlayan ve onu sürdüren, ne de toplumdan kopuk olarak oluşturduğu doğruları topluma dayatan bir bilim. İletişimsel bir toplumsallıkta, tüm "öteki"lerle birlikte kendisini ortak zemine açan, bunun sonuçlarından korkmayan bir bilim. Bu

anlamda Habermas belki de son hümanisttir. Çünkü bu yaklaşım hem müthiş bir öz-güven, hem de insanlık bilinci içermektedir.

Habermas'ın bu projesinin somut biçim alışlarından bir tanesi *anayasal yurtseverlik* kavramıdır. O, bu kavramı özellikle Almanya'nın birleşme sürecinde ortaya çıkan Tarihçiler Tartışması[379]'nda ortaya atmıştır. Habermas bu tartışmanın muhafazakar kanadında öne sürülen görüşlerin, eldeki çalışmanın ikinci bölümünde incelenen yorumbilgisel gelenekle bilgikuramsal bağını da vurgulamıştır. Habermas'ın Gadamer eleştirisinin temel boyutlarından biri hatırlanacağı gibi onun gelenek, otorite ve önyargı üzerinde yaptığı olumlu vurgudur. Ancak düşünümsel boyutu yeterince önemsemeyen bir gelenek vurgusu, daha önce de vurgulandığı gibi, teslimiyetle sonuçlanır. Soğuk Savaş'ın sona ermesi sürecinde Almanya'da ortaya çıkan bu tartışma bir anlamda birleşmenin meşruiyetinin toplumsallaşması gibi bir işlev de görmüştür. Bu süreçte Habermas, muhafazakar görüşlere karşı neredeyse tek başına bir mücadele vermiş ve bu sürece olan eleştirel konumunu sürekli korumuştur. Aslında muhafazakarların yapmaya çalıştıkları bir anlamda Almanya'nın yakın tarihinin "normalleştirilmesi"dir. Muhafazakarlar için Almanya'nın "Nazi" geçmişinin toplumsal bilinçte yarattığı "patolojiler", birleşme için oldukça önemli olan yeni bir Alman ulusal bilincini zedelemekteydi. Bu nedenle de sağlanmaya çalışılan bir tür "geçmişle barışma" ya da daha tehlikeli bir ifadeyle "Nazi geçmişin rehabilitasyonu" idi. Habermas, bu süreçte sürekli olarak bir takım tehlikelere dikkat çekti. Bu tehlikelerin bir tanesi Almanya'da yeniden aşırı milliyetçiliğin ve hatta ırkçılığın gelişmesiydi. Aslında bu tespit doğrulandı, çünkü bu sürecin sonunda Almanya'da genel anlamda yabancı düşmanlığı ve özelde de ırkçı hareketler güçlendi. Habermas'ın işaret ettiği ikinci tehlike ise birleşmenin eşitlikçi bir biçimde değil, bir tarafın diğerini içine alması şeklinde gerçekleşebileceğiydi. Bu ikinci tespit de bugün Almanya'nın birleşmesi için geçerlidir ve çok ciddi toplumsal sonuçları vardır. İşte Habermas tüm bu gelişmelere karşı o dönemde Dolf

379 Konunun ayrıntılı bir ele alınışı için bkz. Ayhan Kaya, "Federal Almanya'da Yakın Tarihin Yeniden Keşfi: Tarihçiler Tartışması", *Toplum ve Ekonomi*, sayı:8, Temmuz 1995, s.115-127.

Sternberger'den devraldığı *anayasal yurtseverlik*[380] kavramım ortaya attı. Bu kavram sürecin içerdiği her iki tehlikeye karşı bir yamt niteliği taşıyordu. Aslında Habermas'ın önerdiği yeni bir "toplumsal sözleşme" idi. Ve bu yaklaşım da, onun yukarıda ortaya konan görüşleriyle büyük bir paralellik içindeydi. Habermas "anayasal yurtseverlik" kavramıyla bir yandan kimliklerin ulusa referansla değil, oyunun kurallarını belirleyen yeni toplumsal sözleşmeye katılımcı bir bağlılıkla belirlenmesini önererek ırkçılığın yeniden güncelleşmesini engellemeye çalışırken; diğer yandan da yine bu sözleşmenin katılımcıların eşitliği ilkesi üzerine kurulması gereğini vurgulayarak birleşmenin içerdiği tek yönlü egemenlik ilişkisinin yolaçacağı sorunları aşmaya çalışmıştı.

Habermas'a göre, "anayasal yurtseverlik"in etik özü, bir alt-siyasal düzeyde etik olarak bütünleşmiş olan topluluklar karşısında yasal dizgenin yansızlığını zedeleyemez. Tersine, çokkültürlü bir toplum içerisinde birlikte yaşayan farklı yaşam biçimlerinin çeşitliliğine ve bütünlüğüne olan duyarlılığı güçlendirmesi gerekir. İki bütünleşme düzeyi arasındaki farkı sürdürmek yaşamsal önemdedir. Eğer birbiri içine çökerlerse, çoğunluk kültürü devlet ayrıcalıklarını öteki kültürel yaşam biçimlerinin eşit hakları aleyhine gaspedecek ve onların karşılıklı tanınma istemlerini ihlal edecektir. Yasanın, iç etik farklılaşmalar karşısındaki yansızlığı, karmaşık toplumlarda bir bütün olarak yurttaşların, değerler üzerine sabit bir uzlaşmayla değil, yasaların hukuksal bir biçimde çıkarılması ve iktidarın yasal bir biçimde kullanılması işlemleri üzerinde bir uzlaşmayla birarada tutulabilmesinden kaynaklanmaktadır artık. Bu şekilde siyasal olarak bütünleşmiş olan yurttaşlar, genel siyasal alanda kısıtlanmamış bir iletişim özgürlüğünün, uzlaşmazlıklarının demokratik yollardan çözülmesinin ve politik iktidarın anayasal kanallar içine sokulmasının, hep birlikte, yasadışı iktidarın denetimi ve yönetim gücünün herkesin eşit çıkarına göre kullanılmasını sağlamak için bir temel oluşturduğu gibi usa dayalı bir inancı paylaşırlar. Yasal ilkelerin yaygınlaştırılması, bir tür anayasal yurtseverlik yoluyla, tarihsel bakımdan özgül bir siyasal kültür bağlamında bulunması gereken iş-

---

[380] Jürgen Habermas, *New Conservatism*, s.193.

lemsel bir uzlaşmada yansır.[381]

Habermas'ın projesinde herhangi bir özdeşsizlik ya da kimliksizlik (non-identity) anı da tanımsız değildir. Yaşama dünyalarının dizgeyle özdeşleşmesi zaten söz konusu değildir. Ancak genel/tikel dengesinin zorlandığı durumlarda bir çıkış noktası gereklidir. Kanımızca bu çıkış noktası sivil itaatsizlik olabilir. Habermas, bu kavramı, projesinin bütünü içinde olmasa da, önemle vurgular. Habermas, John Rawls'un sivil itaatsizlik tanımından yola çıkar. *Sivil itaatsizlik*, yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen, şiddete dayanmayan, vicdani, ancak yasal olmayan bir eylemde ifadesini bulur. Meşru sayılabilecek bir sivil itaatsizlikte Rawls'a göre şu üç koşul gerçekleştirilmiş olmalıdır: Protesto eylemi, iyi betimlenmiş çok ciddi haksızlık olaylarına yönelik olmalıdır; sonuç verme olasılığı yüksek yasal etkileme olanakları denenmiş ve tükenmiş olmalıdır; sivil itaatsizlik eylemleri anayasal düzenin işlerliğini tehlikeye düşürecek boyutlara ulaşmamalıdır.

Sivil itaatsizlik, yalnızca kişisel inanç ya da çıkarlara dayandırılamayacak, ahlaki olarak gerekçelendirilen bir protesto eylemidir. İkinci olarak, sivil itaatsizlik, kural olarak önceden ilan edilen ve polisin devamını kestirebileceği, açık bir edimdir. Hukuk düzenine karşı genel bir itaatsizlik amacı gütmeden kurallardan birinin ya da birkaçının kasdi bir şekilde ihlalini içerir. İhlalin yasal sonuçlarını üstlenmeye hazır olmayı gerektirir. Sivil itaatsizlik eyleminde ifadesini bulan ihlal simgesel özelliktedir. Buradan da protestonun barışçı (şiddet içermeyen) araçlarla sınırlanması kuralı çıkar.[382]

Habermas'ın temel sorunu şudur: Neden demokratik hukuk devletinde ve tam da bu devlette, sivil itaatsizlik haklı görülmelidir? Habermas'ın yanıtı hukuki değil, hukuk felsefesi çerçevesindedir. Sorun sadece, modern anayasal devletin ahlaki bir olumlamaya hem gereksinimi hem de gücü olduğu varsayımından hareket edildiğinde ortaya çıkar. Bunun temelinde, hukuk devletinin vatandaşlarından, hukuk düzenini, cezalandırılmak korkusundan

[381] Jürgen Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", *Çokkültürcülük*, Amy Gutmann (derleyen), YKY, İstanbul, 1996, s.193-94.

[382] Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", *Sivil İtaatsizlik*, Yakup Coşar (derleyen), Ayrıntı, İstanbul, 1997, s.121.

değil gönüllü olarak tanımalarını talep eden son derece yüksek bir meşruiyet iddiası yatar. Yasaya bağlılık, her hukuk düzeninin kendi ile ilgili ortaya attığı normatif adalet iddiasının, makullüğü nedeniyle gönüllü biçimde benimsenmesinin sonucu olmalıdır. Bu benimseme, normalde, bir yasanın anayasal organlarda görüşülüp, tartışıldığı ve meclislerce kararlaştırıldığı varsayımına dayanır. Bu yolla yasa, pozitif bir geçerlilik kazanır ve geçerli olduğu alanda neyin yasal davranış olduğunu belirler. Habermas bunu süreç içinde meşruiyet kazanma olarak adlandırır. Ancak bu, meşruiyet kazandıran sürecin kendisinin, anayasal organların yasalara uygun olarak işleyişlerinin ve nihayet hukuk düzeninin bütününün meşruiyeti sorusuna yanıt vermez. Pozitif olarak geçerli kuralların yasal biçimde oluşturulmasına yapılan vurgunun burada bir anlamı yoktur. Anayasanın, geçerlilikleri pozitif hukuka uygunluklarına bağımlı olmayan ilkelerle olumlanabilmesi gerekir. Bu nedenle modern devlet yurttaşlarından, sadece benimsenebilecek değerde ilkeler üzerine kurulmuş olması koşuluyla ve de o ölçüde, yasalara itaat bekleyebilir. Ve ancak bu ilkeler ışığında yasal olan, meşru olarak haklı gösterilebilir ya da gayri meşru olarak reddedilebilir.[383]

Normatif amaçlarla yasallığı meşruiyetten ayırdetmek, yeterli ölçüde gerekçelendirilebilen ve benimsenmeyi hak eden meşruiyet kazandırıcı anayasal ilkeleri bulup çıkarmayı gerektirir. Öyleyse bu tür temel ilkeler, örneğin hukuk yolunun herkese açık olma garantisi, halkın egemenliği ilkesi, yasa önünde eşitlik, sosyal devlet ilkesi gibi temel haklar nasıl haklı gösterilebilirler? Bunu için mantık hukuku ve Kantçı etik geleneğinde bir dizi öneri mevcuttur. Bu önerilerin hepsi, sadece genelleştirilebilecek bir çıkarı ifade eden ve bu nedenle, tüm ilgilerin içten onayını alabilecek normlar meşrudurlar, yolundaki sezgiye uygundurlar. Ve bu onay, mantıklı bir irade oluşturma yöntemiyle ilişkilendirilir. Bu nedenle, bu gerçekleştirme modeli bugünün gözde tarihsel değerler düzenine geri dönüş anlayışını dışlar. Bu ahlak kuramlarına yaklaşım ne olursa olsun, demokratik bir devlet, meşruiyetini saf yasallığa dayandırmadığı için, yurttaşlarından

[383] Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.123.

mutlak değil, sadece ilkesel itaat bekleyebilir.[384]

Kendisine sadık kalmak isteyen hukuk devleti paradoksal bir görevle karşı karşıya bulunmaktadır. Kurumsal bir biçim vermese bile devletin, yasal biçimlerde ortaya çıkabilecek hukuk dışı bir düzen ihtimalini sürekli koruması ve canlı tutması gerekmektedir. Kendine karşı bu kurumsallaştırılamayan güvensizlik düşüncesiyle, hukuk devleti kendi pozitif hukuk düzeninin sınırlarının dışına taşmaktadır. Paradoksun çözümü, yurttaşlarını, duyarlılık, karar verme yeteneği ve risk alma sorumluluğuyla donatacak bir politik kültürde yatmaktadır.

Sivil itaatsizlik olayı sadece bir bütün olarak işler haldeki hukuk devletinde söz konusu olabilir. Ancak böyle bir durumda kuralları çiğneyen birey, sadece söz konusu çoğunluğa yapılan çağrının sınırları çerçevesinde kalmak kaydıyla, doğrudan egemen yurttaşın yönetime katılma rolünü üstlenebilir. Direniş savaşçılarından farklı olarak, kuralları ihlal eden birey, varolan düzenin demokratik yasallığını kabul eder. Haklı görülebilecek sivil itaatsizlik olanağı bu birey için sadece, demokratik hukuk devletlerinde yasal düzenlemelerin meşru olmayabilecekleri gerçekliğinden dolayı ortaya çıkar. Burada sözü edilen gayri meşruluk bireysel ahlaka, özel bir hakka ya da gerçekliğe ulaşmanın ayrıcalıklı bir yoluna göre tanımlanmaz. Tayin edici olan, modern devletin yurttaşları tarafından gönüllü olarak tanınması beklentisini gerekçelendirdiği, herkes açısından makul görülebilecek genel ahlaki ilkelerdir. Burada söz konusu olan, hukuk düzeninin ortadan kalktığı aşırı durumlar değil, her zaman ortaya çıkabilecek normal durumdur. Çünkü evrensel içerikli iddialara sahip anayasal temel ilkeleri yaratmak, uzun vadeli, tarihsel olarak hiçbir şekilde düz bir hat izlemeyen, çoğunlukla yanlışlar, direnişler ve yenilgiler tarafından şekillenen bir süreçtir. Örneğin Avrupa'da temel hakların gelişim tarihi, böyle gerilemelerle kesilen kolektif bir öğrenme süreci olarak anlaşılabilir. Bu öğrenme sürecinin sona erdiğini kim iddia edebilir? Bugün de kendimizi sadece mutlu mirasçılar olarak hissedemeyiz. Bu tarihsel yaklaşımla hukuk devleti tamamlanmış bir yapı değil, tersine yaralanabilir, yanılgılara sürüklenebilir bir proje, değişen koşullar altında yeniden ku-

[384] Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.123-24.

rulması, korunması, yenilenmesi gereken bir projedir. Bu proje bitmiş olmadığı için de, anayasal organlar yamlabilme olasılığının dışında değildirler.[385] Bu noktanın Habermas'm modernlik anlayışı ile bağı açıktır. Bilindiği gibi Habermas modernliği de bitmemiş ve süregiden bir proje olarak tanımlamıştı.

Buna ek olarak, haksızlığı tenlerinde hissedenler genel olarak özel etkileme olanakları ya da yetkileri olan ayrıcaklı kişiler değil, ağır koşullarda yaşayanlar, sorunlarla boğuşanlardır. Bu yüzden de, sivil itaatsizliğin yaratacağı kamuoyu baskıcı hukuki oluşum sürecindeki yanlışlıkları düzeltmenin ve yenilikleri yaşama geçirmenin son olanağıdır. İlk bakışta itaatsizlik olan şey, hukukun ve politikanın sürekli bir uyum ve değişiklik sürecinde bulunmaları nedeniyle, kısa bir süre içerisinde, geciken düzeltmeler ve yeniliklerin kolaylaştırıcısı olarak görülebilir. Böyle durumlarda sivil itaatsizlik yöntemleriyle girişilen yasa ihlalleri, diri bir cumhuriyetin, kendini yenileme yeteneğini gösterebileceği ve de yurttaşları üzerindeki meşruiyet inancım sürdürebileceği vazgeçilmez bir unsur işlevini üstlenen, ahlaki olarak gerekçelendirilmiş denemelerdir. Temsili anayasanın, kamunun çıkarlarını ilgilendiren zorluklar karşısında yetersiz kalması durumunda, halkın, vatandaş kimliğiyle, tek tek bireyler olarak da özgün egemenlik haklarına sahip çıkabilmesi gerekir. Demokratik hukuk devleti son tahlilde meşruiyetin bu koruyucusuna muhtaçtır.[386]

Ahlaki öngörülerini ayrıcahk değilse de, giriştikleri itaatsizlik eylemlerinin mazur gerekçesi olarak değerlendirenler de yanılabilirler. Bugünün şarlatanları mutlaka yarının kahramanları değildir. Birçoğu yarın da dünün şarlatanı olarak kalacaklardır. Sivil itaatsizlik çoğunlukla yaşanmakta olan tarihin alacakaranlığında geçer ve bu durum günün içinde yaşayan insanların politik-ahlaki bir değerlendirme yapmalarını zorlaştırır. Sınırları belirgin aktif direnişle ilgili değerlendirme yapmak çok daha kolaydır. Hem de üzerinden zaman geçmesine gerek olmadan.

Bu belirsizlik, iki tarafa da sorumluluklar yüklemektedir. Kuralları ihlal eden birey titiz bir şekilde seçilen sansasyonel aracın

---

[385] Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.125.

[386] Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.126.

duruma uygunluğunu, seçkinci bir zihniyet ya da narsist güdülerden, yani bir küstahlıktan kaynaklanmadığını iyice tartmalıdır. Öte yandan devlet, kesin, tarihsel bir yargıdan uzak durmalı, bugün yasadışı davranan ve belki yarın da haksız bir konumda olacak insanlara karşı saygıyı muhafaza etmelidir. Hukuk düzeninin varlığı ve anlamı toptan sorgulanmadığı için, devletin yaptırım potansiyelini tüketmekten kaçınması daha mümkündür.[387]

Başarısız bir sivil direniş denemesine yönelik pervasız tepkiler, daha beterinin olabileceği korkusunu yaratabilir. Bu tepkiler, anayasaya konulan direniş hakkıyla direnişlerin denetiminde olduğu gibi, pozitif hukuk araçlarıyla gemlenemeyecek bir olguyu yasallaştırmayı savunan eleştirel hukukçuların çabalarını en azından anlaşılır kılıyor. Gerçekten de yasallaştırma için güzel gerekçeler öne sürülmekte: Kimileri sivil itaatsizliği gösteri ve toplantı haklarının radikal yorumu yoluyla yasal çerçevenin içine almak istiyor. Kimileri ise aynı şeyi, ahlak ve hukuk kuramlarının gerekçelerini, hukuksal olarak kullanılabilecek haklılık modellerine tercüme yoluyla yapıyorlar. Ama sivil itaatsizlik eylemlerinin yasallaştırılması, istenmeyen normalleştirme etkisi dolayısıyla zaten doğru olmaz. Her tür kişisel riskin ortadan kalktığı durumda, kuralların çiğnendiği protesto eyleminin ahlaki temeli sorunlu hale gelir. Böyle bir durumda eylemin mesaj etkisi de azalır. Sivil itaatsizlik ancak böyle bir durumda, demokratik devletin meşrulaştırıcı anayasal ilkeleri ile kendi pozitif-hukuki oluşumunun bütün yapılarının ötesinde bir anlamının varolduğu gerçekliğini ifade eder. Bu devlet son tahlilde yurttaşlarından, hukuk düzenini herkes için anlaşılabilir olan meşruiyetinden başka bir nedenle itaat istemekten vazgeçtiği için sivil itaatsizlik olgun bir politik kültürün vazgeçilmez bir unsurudur.[388]

"Anayasal yurtseverlik" ve "sivil itaatsizlik" kavramlarının örneklediği gibi, Habermas'ın düşüncesinin en küçük ayrıntılarında bile genel olan projesine bir gönderme vardır. Bu iki kavram da, iletişimsel eylem kuramından bağımsız, güncel tartışmalara yanıt olarak Habermas'ın geliştirdiği veya kullandığı kavramlar-

387 Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.127.

388 Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.128.

dır. Ancak açıkça görülebileceği gibi, bu iki kavramın projenin bütünlüğüyle güçlü bir bağı vardır. Bu da bir anlamda Habermas'ın bilgikuramını yeni bir toplumsallık projesi biçiminde yeniden yapılandırma hedefine çok uygun düşmektedir. Modernlik projesinin ve bir anlamda 19. yüzyıl felsefesinin bir sürdürücüsü olarak Habermas böylece bütün ile tikel, yapı ile özne ve özne ile nesne arasında varolan ve düşünce tarihinin motoru sayılabilecek gerilimlere oldukça güçlü bir yanıt ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Jürgen Habermas'ın Yapıtları

Kitaplar

Apres Marx, Fayard, Paris, 1985.

Communication and Evolution of Society, Beacon Press, Boston, 1979.

İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev: M.Tüzel, YKY, İstanbul, Aralık 1993.

Justification and Application, Polity Press, UK, 1995.

Knowledge and Human Interest, Heinemann, London, 1978.

Legitimation Crisis, Beacon Press, Boston, 1975.

Moral Consciousness and Communicative Action, Polity Press, 1990.

On The Logic of Social Science, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, 1987.

Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, MIT Press, 1992.

Rasyonel Bir Topluma Doğru, çev: A.Çiğdem, M.Küçük, Vadi, Ankara, Nisan 1992.

Sivil İtaatsizlik, çev: H.Ökçesiz, Afa, İstanbul, Haziran 1995.

The New Conservatism, Polity Press, UK, 1994.

The Past as Future, Polity Press, UK, 1994.

The Structural Transformation of the Public Sphere, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

The Theory of Communicative Action I, Beacon Press, Boston, 1987.

The Theory of Communicative Action II, Beacon Press, Boston, 1984.

Theory and Practice, Beacon Press, Boston, 1974.

Toward a Rational Society, Beacon Press, Boston, 1975.

Makaleler

"Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", çev: M.H.Doğan, *Çokkültürcülük,* Amy Gutmann (derleyen), YKY, İstanbul, 1996, içinde.

"Modern and Postmodern Architecture", *Critical Theory and Public Life,* derleyen John Forester, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, içinde.

"Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev: G.Naliş, *Postmodernizm,* derleyen Necmi Zeka, Kıyı, İstanbul, 1990, içinde.

"Özerklik & Dayanışma", çev: B.F.Dellaloğlu, *Toplumbilim,* sayı:3, Ekim 1995.

"Rationalism Divided in Two", *Positivism and Sociology,* derleyen Anthony Giddens, Heinemann, London, 1975, içinde.

"Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", *Sivil İtaatsizlik,* Yakup Coşar (derleyen), Ayrıntı, 1997, içinde.

"Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective, Heidegger: *A Critical Reader,* derleyen Hubert Dreyfus ve Harrison Hall, Blackwell, 1992, içinde.

İkincil Kaynaklar

Kitaplar

Adorno, Theodor W. v.d.; *De Vienne A Francfort; La querelle allemande des sciences sociales,* Editions Complexes, Bruxelles, 1979.

Adorno, Theodor W.; *Minima Moralia,* Verso, Londra, 1987.

Akarsu, Bedia; *Çağdaş Felsefe,* MEB, İstanbul, 1979.

Akay, Ali; *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları,* Bağlam, İstanbul, Ekim 1995.

Anderson, Perry; *Tarihsel Materyalizmin İzinde,* çev: M.Bakırcı, H.Gürvit, Belge, İstanbul, 1986.

Başaran, Melih; *Ve Niçin (Yine) Felsefe,* YKY, İstanbul, Mart 1993.

Baudrillard, Jean; *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu,* çev: O.Adanır, Ayrıntı, İstanbul, Haziran 1991.

Benjamin, Andrew (derleyen); *The Problems of Modernity,* Routledge, London, 1992.

Bernstein, Richard (derleyen); *Habermas and Modernity,* MIT Press, 1991.

Bottomore, Tom & Nisbet, Robert (derleyenler); *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi,* Verso, Ankara, Mart 1990.

Boyne, Roy; *Foucault and Derrida,* Routledge, 1994.

Çiğdem, Ahmet; *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi,* çev: Y.Aktay, Vadi, Ankara, Ağustos 1992.

Coşar, Yakup (derleyen ve çeviren); *Sivil İtaatsizlik,* Ayrıntı, İstanbul, 1997.

Comte, Auguste; *Introduction to Positive Philosophy,* Hackett, Indiapolis, 1988.

Culler, Jonathan, *On Deconstruction,* Routledge, 1993.

Dellaloğlu, Besim F.; *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum,* Bağlam, İstanbul, Ekim 1995.

Derrida, Jacques; *Writing and Difference,* Routledge, 1993.

Dews, Peter (derleyen); *Habermas: Autonomy & Solidarity,* Verso, London, 1986.

Dews, Peter; *Logics of Disintegration*, Verso, London, 1990.

Dochherty, Thomas D. v.d.; *Postmodernist Burjuva Liberalizmi,* çev: Y.Alogan, Sarmal, İstanbul, Temmuz 1995.

Eagleton, Terıy; *İdeoloji,* çev: M.Özcan, Ayrıntı, İstanbul, 1996.

Feyerabend, Paul; *Akla Veda,* çev: E.Başer, Ayrıntı, İstanbul, Şubat 1995.

Foucault, Michel; *Ben'in Yapımı,* çev: L.Kavas, Ara, İstanbul, 1992.

Foucault, Michel; *Ders Özetleri (1970-1982),* çev: S. Hilav, YKY, İstanbul, Ekim 1992.

Foucault, Michel; *Dostluğa Dair,* çev: C.Ener, Telos, İstanbul, Mart 1992.

Foucault, Michel; *Kelimeler ve Şeyler*, çev: M.A.Kılıçbay, İmge, Ankara, Ocak 1994.

Freiberg, J.W.; *Critical Sociology: European Perspectives,* İrvington Publishers, New York, 1979.

Gadamer, Hans-Georg; *Philosophical Hermeneutics,* University of California Press, 1977.

Gadamer, Hans-Georg; *Truth and Method,* Stagbooks, 1993.

Giddens, Anthony (derleyen); *Positivism and Sociology,* Heinemann, London, 1975.

Giddens, Anthony; *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji,* çev: A.Çiğdem, Vadi, Ankara, Nisan 1992.

Giddens, Anthony; *Modernliğin Sonuçları,* çev: E.Kuşdil, Ayrıntı, İstanbul, Nisan 1994.

Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; Aktay, Yasin; *Önce Söz Vardı; Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme,* Vadi, Ankara, Şubat 1996.

Greisch, Jean ve Kearney, Richard (derleyenler); *Paul Ricoeur: Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique,* Cerf, Paris, 1991.

Gutmann, Amy; *Çokkültürcülük,* YKY, İstanbul, 1996.

Heidegger, Martin; *Being and Time,* Blackwell, 1995.

Held, David; *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984.

Hindess, Barry; *Philosophy and Methodology in the Social Sciences,* The Harvester Press, Sussex, 1977.

Hodges, H.A.; *Wilhelm Dilthey,* Routledge&Kegan Paul Ltd, 1969.

Holub, Robert C.; *Jürgen Habermas,* Routledge, 1991.

Honneth, Axel ve Joas Hans (derleyenler); *Communicative Action,* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W.; *Dialectic Of Enlightenment,* Verso, Londra, 1989.

Horkheimer, Max; *Akıl Tutulması,* çev: O.Koçak, Metis, İstanbul, 1990.

Jameson, Fredric; *Late Marxism,* Verso, New York, 1990.

Jameson, Fredric; *Postmodernizm,* çev: N.Plümer, YKY, İstanbul, Şubat 1994.

Jay, Martin; *Adorno,* Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.

Jay, Martin; *Diyalektik İmgelem,* çev;Ü.Oskay, Ara, İstanbul, 1989.

Kant, Immanuel; *Seçilmiş Yazılar,* çev: N.Bozkurt, Remzi, İstanbul, 1984.

Kellner, Douglas; *Critical Theory, Marxism and Modernity,* Polity Press, UK, 1989.

Kızılçelik, Sezgin; *Postmodernizm Dedikleri,* Saray, İzmir, 1996.

Kızılçelik, Sezgin; *Pozitivizm ve Eleştiricileri,* Saray, İzmir, 1996.

Köker, Levent; *İki Farklı Siyaset,* Ayrıntı, İstanbul,Kasım 1990.

Korlaelçi, Murtaza; *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,* İnsan, İstanbul, 1986.

Kovel, Joel; *Tarih ve Tin,* çev: H.Pekinel, Ayrıntı, İstanbul, Eylül 1994.

Küçük, Mehmet (derleyen); *Modernite versus Postmodernite,* Vadi, Ankara, Nisan 1993.

Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik,* çev: N.N.Domaniç, Sarmal, İstanbul, Ekim 1995.

Lichtheim, George; *From Marx to Hegel,* Herder & Herder, New York, 1971.

Löwith, Karl; *Max Weber and Karl Marx,* Routledge, London, 1993.

Lukacs, Georg; *Histoire et Conscience de Classe,* Minuit, Paris, 1960.

Lyotard, Jean François; *Postmodern Durum,* çev: A.Çiğdem, Ara, İstanbul, Temmuz 1990.

Magee, Bryan (derleyen); *Yeni Düşün Adamları,* Birey ve Toplum, Ankara, Ekim 1985.

Marcuse, Herbert; *La Dimension Esthetique,* Seuil, Paris, 1979.

Marcuse, Herbert; *Tek Boyutlu İnsan,* çev:A.Timuçin ve T.Tunçdoğan, May, İstanbul, 1975.

Marx, Karl & Engels, Friedrich; *Alman İdeolojisi,* çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1992.

Marx, Karl; 1844 *Felsefe Yazıları,* çev: M.Belge, Verso, Ankara, 1986.

Marx, Karl; *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1979.

Marx, Karl, *Kapital I,* çev: A.Bilgi, Sol, İstanbul, 1986.

McCarthy, Thomas; *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.

Merquior, J.G.; *Foucault,* çev: N.Elhüseyni, Afa, İstanbul, Aralık 1986.

Murphy, John W.; *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri,* çev: H.Arslan, Eti, İstanbul, Mayıs 1995.

Outhwaite, William; *Habermas: A Critical İntroduction,* Polity Press, UK, 1994.

Özlem, Doğan (derleyen ve çeviren); *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,* Ark, Ankara, Ekim 1995.

Özlem, Doğan; *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* Remzi, İstanbul,1986.

Özlem, Doğan; *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* Ara, İstanbul, 1990.

Özlem, Doğan; *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I,* Prospero, İzmir, Ekim 1994.

Özlem, Doğan; *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri II,* Prospero, İzmir, Aralık 1994.

Özlem, Doğan; *Tarih Felsefesi,* Ara, İstanbul, 1992.

Piaget, Jean; *Epistemoloji ve Psikoloji,* çev: S.Selvi, Sarmal, İstanbul, Ekim 1992.

Piaget, Jean; *Genetik Epistemoloji,* çev: A.Cengizkan, Birey ve Toplum, Ankara, Şubat 1984.

Polama, M.Margaret; *Çağdaş Sosyoloji Kuramları,* çev: H.Erbaş, Gündoğan, Ankara, Nisan 1993. Rabinow, Paul ve Sullivan, William (der); *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım,* çev: T.Parla, Hürriyet, İstanbul, Ekim 1990.

Rasmussen, David M.; *Reading Habermas,* Blackwell, 1991.

Ricoeur, Paul; *Hermeneutics and the Human Sciences,* Cambridge University Press, USA, 1992.

Ricoeur, Paul; *Lectures on Ideology and Utopia,* Columbia University Press, New York, 1986.

Rorty, Richard; *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* çev: M.Küçük, A.Türker, Ayrıntı, İstanbul, Aralık 1995.

Sarup, Madan; *Postyapısalcılık ve Postmodernizm,* çev: B.Güçlü, Ark, Ankara, Nisan 1995.

Saybaşılı, Kemali(derleyen); Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar, *Birey ve Toplum,* Ankara, 1985.

Silverman, Hugh J. (derleyen); *Gadamer and Hermeneutics,* Routledge, New York, 1991.

Skinner, Quintin (derleyen); *Çağdaş Temel Kuramlar,* çev: A.Demirhan, Vadi, Ankara, Mayıs 1991.

Smart, Barry; *Foucault, Marxism and Critique,* Routledge, 1989.

Soykan, Ömer Naci; *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile bir Yolculuk,* Ara, İstanbul, 1989.

Soykan, Ömer Naci; *Türkiye'den Felsefe Manzaraları,* YKY, İstanbul, 1991.

Sözer, Önay; *Anlayan Tarih,* Yazko, İstanbul, 1981.

Stauth, G. & Turner, B.S.; *Nietzsche'nin Dansı,* çev: M.Küçük, Ark, Ankara, Ocak 1995.

Sunar, İlkay; *Düşün ve Toplum,* Birey ve Toplum, Ankara, Mart 1986.

Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları,* çev: U.Canbilen, Ayrıntı, İstanbul, Mart 1994.

Tepe, Harun; *Doğruluk ve Hakikat,* Ark, Ankara, Temmuz 1995.

Thompson, John B.; *Critical Hermeneutic,* Cambridge University Press, 1990.

Touraine, Alain; *Modernliğin Eleştirisi,* çev: H.Tufan, YKY, İstanbul, Nisan 1994.

Wagner, Peter; *Modernliğin Sosyolojisi,* çev: M.Küçük, Sarmal, İstanbul, Ocak 1996.

Weber Max; *Sosyoloji Yazıları,* çev: T.Parla, Hürriyet, İstanbul, Nisan 1993.

Weber Max; *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı,* çev: Ö.Ozankaya, İmge, Ankara, 1995.

Weber, Max; *The Methodology of The Social Sciences,* The Free Press, New York, 1949.

Wellmer, Albrecht; *The Persistence of Modernity,* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

White, Stephen K.(derleyen); *Habermas,* Cambridge University Press, USA, 1995.

Winch, Peter; *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe,* çev: Ö.Demir, Vadi, Ankara, Mayıs 1994.

Zeka, Necmi (derleyen); *Postmodernizm,* Kıyı, İstanbul, 1990.

Makaleler

Bowring, Finn; "A Lifeworld without a Subject: Habermas and Pathologies of Modernity", *Telos,* sayı:106, Kış 1996.

Çetinkaya, Hüsamettin; "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı" *Edebiyat&Eleştiri,* sayı: 2/3, 1993.

Comte, Auguste; "Pozitif Felsefe Dersleri", çev: Ü.Meriç, *Sosyoloji Dergisi,* sayı:19-20, İstanbul, 1966.

Dellaloğlu, Besim F.; "Eve Dönüş", *Toplumbilim,* sayı:3, Ekim 1995, s.67-74.

Eagleton, Terry; "Auschwitz'den Sonra Sanat: T.W. Adorno, *Edebiyat&Eleştiri,* sayı: 2/3, 1993.

Eagleton, Terry; "Capitalism, Modernism and Postmodernism", *New Left Review* 152, July/August 1985.

Frank, Arthur W.; "Only by Daylight: Habermas Postmodern Modernism", *Theory, Culture & Society,* Cilt:9, No:3, Ağustos 1992, s.149-165.

Giddens, Anthony; "Habermas' Critique of Hermeneutics", Freiberg, J.W; *Critical Sociology: European Perspectives,* İrvington Publishers, New York, 1979, s.39-70.

Güçlü, A.Baki; "Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", *Edebiyat&Eleştiri* 9, Güz 1995, s.124-136.

Işık, İ.Emre; "Sosyoloji, Marksizm ve Kötümserlik", *Toplumbilim,* sayı:3, Ekim 1995, s.75-82.

Juhl,.P.D.; "Yorumlama Kuramları", *Edebiyat ve Eleştiri* 18, Mart-Nisan 1995, s.43-46.

Kaya, Ayhan; "Federal Almanya'da Yakın Tarihin Yeniden Keşfi: Tarihçiler Tartışması", *Toplum ve Ekonomi,* sayı:8, Temmuz 1995, s.115-127.

Koçak, Orhan; "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", *Akıl Tutulması,* Max Horkheimer, Metis, İstanbul, 1990 için önsöz.

Koçak, Orhan; "Maelstrom Üslubu", *Defter,* sayı:5, Haziran-Eylül 1988.

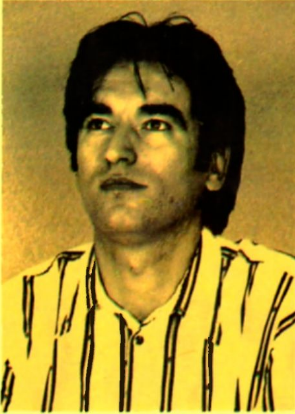
Oppermann, Serpil; "Hermeneutics: 'Yorumbilim'", *Edebiyat ve Eleştiri* 3/4, s.86-92.

Soykan, Ömer Naci; "Sanatın Kaynağı Sorunu: Oyun ve Dans", *Felsefe Dünyası,* sayı:2, Aralık 1991.

DİZİN

"TOPLUMSAL"IN YENİDEN YAPILANMASI
Habermas Üzerine Bir Araştırma

BESİM F. DELLALOĞLU



Besim F. Dellaloğlu, 1965 yılında İstanbul'da doğdu. 1984'te Galatasaray Lisesi'ni bitirdi. 1991'de Boğaziçi Üniversitesi'nin Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Ömer Naci Soykan danışmanlığında gerçekleştirdi. Halen aynı bölümde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* adlı çalışması Bağlam Yayınları'nca yayınlanmıştır.

Habermas belki de modernizmin son temsilcilerinden biridir. Başka kim, "kitaplar yazarak mevcut toplumsal düzene alternatifler getirmek, modası geçmiş bir 18. yüzyıl aydınlanması yanılsaması değildir" diyebilir; ortalığı post-modern "fin-de-siecle" havası sarmışken, artık yaşamsal kararlar vermek için çok geç; herhangi bir karar verilse de nasıl olsa birileri onu "yapı-çözecek" denilen bir zamanda. Sonunda kazanan her zaman iktidar. Bundan kaçış yok. Toplumsal kuram bu havayı çözümlemeli, fakat kendisi de bu havaya girmemelidir. Aslında belki de en büyük çelişki post-modernlerin çelişkisidir. Modern olup da yazan, çizenlerin doğru ya da yanlış bir hedefleri var. Ya post-modernlerin? Doğrusu en namuslu tavrı Wittgenstein göstermiştir. Benzer bir noktaya geldiğinde, herşeyi bırakıp gitme cesaretini göstermiş ve kendini bahçıvanlığa vermişti. Post-modernler ise hâlâ herşeyin bittiği, yapılacak hiçbir şey olmadığı konusunda bizi ikna etmeye çalışıyorlar. Belki de bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Ama Wittgenstein geri dönmemiş miydi? Evet geri dönmüştü, ancak geri döndüğünde o artık başka bir Wittgenstein idi Böyle geri dönüş herkesin başına!

Besim F. DELLALOĞLU